AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR

ABHANDLUNGEN DER
GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN KLASSE
JAHRGANG 1954 · NR. 8

Buddhismus und Gottesidee

Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen

von

HELMUTH VON GLASENAPP

540

VERLAG DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR IN MAINZ
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

ABHANDLUNGEN DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR

GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHE KLASSE

Jahrgang 1950

1. Paul Diepgen, Zur Frauenheilkunde im byzantinischen Kulturkreis des Mittelalters. 14 S., DM 1,20
2. Ernst Camillscheg, Romanen und Basken. 34 S., DM 3,20
3. Enno Littmann, Aḥmed il-Bedawī. 63 S., DM 6,—
4. Helmut Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. 319 S. mit 5 Abb., 11 Taf. u. 1 Karte, DM 30,—
5. Carl August Emge, Über den Unterschied zwischen ‚tugendhaftem', ‚fortschrittlichem' und ‚situationsgemäßem' Denken, ein Trilemma der ‚praktischen Vernunft'. 56 S., DM 4,20
6. Karl Deichgräber, Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus. 37 S., DM 3,—
7. Wilibald Gurlitt, Zur Bedeutungsgeschichte von *musicus* und *cantor* bei Isidor von Sevilla. 20 S., DM 2,80
8. Ernst Benz, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. 294 S. mit 17 Taf., DM 28,—
9. Karl Deichgräber, Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus. 27 S., DM 2,80
10. Siegfried Schott, Altägyptische Festdaten. 130 S. mit 16 Abb. u. 5 Taf., DM 14,—
11. Helmuth von Glasenapp, Vedânta und Buddhismus. 18 S., DM 1,80
12. Ernst Benz, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche. 46 S., DM 3,60
13. Karl Knauer, Grenzen der Wissenschaft vom Wort. 18 S. mit 4 Abb., DM 1,60
14. Alfred Siggel, Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī. 58 S., DM 4,80
15. Erich Haenisch, Die viersprachige Gründungsinschrift des Tempels An-yüan-miao in Jehol vom Jahre 1765. 22 S. mit 1 Taf. u. 1 Ausschlagtaf., DM 3,—
16. Leopold von Wiese, Die Sozialwissenschaften und die Fortschritte der modernen Kriegstechnik. 13 S., DM 1,60
17. Hellfried Dahlmann, Zur Überlieferung über die „altrömischen Tafellieder". 14 S., DM 1,60
18. Carl August Emge, Bürokratisierung unter philosophischer und soziologischer Sicht. 21 S., DM 1,80
19. Erna Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken. 201 S., DM 15,60
20. Theodor Schieffer, Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts. 113 S., DM 8,40
21. Friedrich Gerke, Die Fresken des Franz Anton Maulbertsch in der Pfarrkirche zu Sümeg. 96 S. mit 15 ganzs. Abb., 66 Taf. u. 1 Plan, DM 24,—
22. Herbert Kühn, Das Problem des Urmonotheismus. 36 S. mit 46 Abb., DM 3,60
23. Wilhelm Horn, Beiträge zur englischen Wortgeschichte. 34 S., DM 3,—
24. Siegfried Schott, Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung der Schrift. 156 S. mit 15 Abb. u. 30 Abb. auf 15 Taf., DM 21,—
25. Wilibald Gurlitt, Hugo Riemann (1849 bis 1919). 44 S., DM 3,60
26. Paul Hacker, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. I. Die Schüler Śaṅkaras. 172 S., DM 13,20

Jahrgang 1951

1. Ludolf Müller, Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. 93 S., DM 7,80
2. Enno Littmann, Islamisch-arabische Heiligenlieder. 74 S., DM 7,50
3. Ernst Benz, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. 34 S., DM 3,—
4. Wilhelm Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥağar's Iṣāba. Ein Beitrag zur Geschichte des Abfalls der Araberstämme nach Muḥammads Tod. 150 S., DM 11,40
5. Max Pagenstecher, Der Grundsatz des Entscheidungseinklangs im internationalen Privatrecht. Ein Beitrag zur Lehre vom Renvoi. 68 S., DM 5,40
6. Helmuth von Glasenapp, Zwei philosophische Rāmāyaṇas. 105 S., DM 8,40
7. Carl August Emge, Die Aufgabe der Humanität für den Geist, eine methodologische Untersuchung. 118 S., DM 9,—
8. Maria Höfner, Das Feteḥ Maḥārī. Sitten und Recht der Mānsa. Nach dem Tigrē-Text K. G. Rodén's. 102 S., DM 7,80
9. Karl Deichgräber, Aus Victor Hehns Nachlaß. 99 S., DM 7,20
10. Carl August Emge, Der „umgedrehte Platonismus". (Anregungen Nietzsches zur Situationsphilosophie.) 52 S., DM 4,20
11. Heinz Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister. 90 S., DM 7,20
12. Friedrich Matz, Torsion. Eine formenkundliche Untersuchung zur aigaiischen Vorgeschichte. 27 S. mit 2 Taf., DM 3,60
13. Wilhelm Kisch, Der Versicherungsschein, zugleich ein Beitrag zu der Lehre von dem Vertragsschluß und den rechtserheblichen Urkunden. 200 S., DM 15,—
14. Friedrich Vittinghoff, Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus. 150 S. mit 1 Karte, DM 12,60
15. Clemente Merlo, Profilo fonetico dei dialetti della Valtellina. 32 S. mit 19 Karten, DM 10,80

(Fortsetzung 3. Umschlagseite)

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR

ABHANDLUNGEN DER
GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN KLASSE
JAHRGANG 1954 · NR. 8

Buddhismus und Gottesidee

Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen

von

HELMUTH VON GLASENAPP

VERLAG DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR IN MAINZ
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

STATE MUSEUM, LUCKNOW
LIBRARY

Acc. No._____

Book No._____

Vorgelegt in der Gesamtsitzung am 30. Juli 1954,
zum Druck genehmigt am selben Tage, ausgegeben am 23. November 1954.

DRUCK: WIESBADENER GRAPHISCHE BETRIEBE GMBH

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Gott" — Der Buddhismus, eine „atheistische" Religion — Plan und Aufgabe der Arbeit

I. Die vergänglichen Götter

1. Die buddhistischen Vorstellungen von den Devas 11

Die Vorstellungen des Pâli-Kanons — Das Verhältnis der Götter zu den Naturphänomenen — Die Götter haben die Stellung von Engeln — Die Götter entstehen und vergehen — Die einzelnen Götter

2. Religionsgeschichtliche Parallelen 25

Götter werden geboren und sterben — Ihre begrenzte Amtsgewalt und ihre moralische Unzulänglichkeit

II. Kein Weltschöpfer und Weltenlenker

1. Die buddhistischen Argumente gegen den Theismus 29

Es gibt keine unvergänglichen Individuen und Substanzen — Die Aussagen der „negativen" Theologie sind unzulänglich — die anthropomorphen Vorstellungen nicht minder. — Kritik der Schöpfungstheorien — Probleme der Theodizee und Willensfreiheit — Kritik des Veda — Die buddhistische Theorie von dem auf Irrtum beruhenden „Urmonotheismus" — Buddhas Stellung zum Theismus

2. Religionsgeschichtliche Parallelen 38

Der Atheismus der Jainas — der Mîmâṃsâ — des Sâṅkhya — von Bakhtâvar — des Dev-Samâj — bei Naturvölkern — in der Antike — bei den Chinesen

III. Das Weltgesetz

1. Die buddhistischen Vorstellungen vom Dharma 44

Die Lehre vom karmischen Weltgesetz, die Grundlage aller indischen Religionen — Buddha über den Dharma — Die Verehrung des Dharma

2. Religionsgeschichtliche Parallelen 49

Die unpersönliche Schicksalsmacht bei Griechen und Römern — bei Kelten und Germanen — bei Indern — bei Arabern — bei Persern — bei Astrologen — Die sittliche Weltordnung bei den Chinesen — Das Ṛta — und die karmische Vergeltungskausalität bei den Indern

IV. Die Welterleuchter

1. Die buddhistischen Vorstellungen von den Buddhas 60

Das Göttliche wird ethisch aufgefaßt — Buddha als historische Persönlichkeit und als Gegenstand der Legende — Die Spekulationen der Dogmatiker, vornehmlich des „Kleinen Fahrzeugs" — des Mahâvastu und des Lotosbuches — Die Zahl der Buddhas — Amitâbha — Die drei „Körper" eines Buddha — Das Werden und Wesen der Lehre vom Dharmakâya — Der Mahâvairocana des Shingon — Das erotisierte Vajrayâna — Der Âdibuddha im Kâlacakra-System — und in den hybriden Systemen der Spätzeit

2. Religionsgeschichtliche Parallelen 87

Die Präexistenz des Religionsstifters — seine wunderbare Geburt — Kindheitslegenden — Die Berufung — Wunder — Die Vorläufer — Zurücktreten des Stifters hinter anderen heiligen Personen — Erotisierung der Religion — Verinnerlichung

V. Das Absolute

1. Die buddhistischen Lehren über das Absolute 99

a) Die „asaṃskṛtas" — b) Das Nirvâṇa — Das Nirvâṇa im Pâli-Kanon — Das dreifache Nirvâṇa des Hînayâna — Die vier Arten des Nirvâṇa im Mahâyâna — c) Tathatâ, śûnyatâ, vijñaptimâtratâ — Das Absolute im Hînayâna — Nâgârjunas Theorie des „Leeren" — Das Absolute der Vijñânavâdins — Das Verhältnis des Absoluten zur Erscheinungswelt in der Lehre ostasiatischer Schulen

2. Religionsgeschichliche Parallelen 115

Die „asaṃskṛtas" nichtbuddhistischer indischer Schulen — Nirvâṇa und Brahma — Parallelen bei nichtindischen Mystikern — Die Wertung der Welt

Schlußbetrachtung 120

Die verschiedenen Elemente religiöser Weltanschauung — im Buddhismus erscheinen sie auf verschiedene Faktoren verteilt

Index. 125

Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses und der Verweisungen beziehen sich auf die Paginierung am unteren Blattrand.

Verzeichnis der Abkürzungen

Abhk.	*Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, 6 Bände, Paris et Louvain 1923—1931.
Ang.	*Aṅguttara-Nikaya*. (P.T.S.)
Bodhicary.	*Bodhicaryâvatâra*, ed. la Vallée Poussin, Bibl. Indica, Calcutta 1901—1914.
C	Commentar.
Dhp.	*Dhammapada*.
Dîgh.	*Dîgha-Nikâya*. (P.T.S.)
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 Bände, Edinburgh 1908 bis 1926.
Hôbôgirin	*Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, 2 fascicules, Tokyo 1929, 1930.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
Jât.	*Jâtaka*, ed. Fausböll (London 1877—97)
Majjh.	*Majjhima-Nikâya* (P.T.S.)
Mil.	*Milinda-pañha* (London 1928)
Mk.	*Madhyamaka-kârikâs* (Bibliotheca Buddhica)
Mppś.	*Mahāprajñāpāramitāsāstra*, „Le Traité de la grande vertu de sagesse", traduit par Étienne Lamotte, bisher 2 Bände, Louvain 1944, 1949.
P.T.S.	Pâli Text Society.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. Tübingen 1927—32.
Ṛgv.	*Ṛgveda*.
Samy.	*Samyutta-Nikâya* (P.T.S.)
SBE	*Sacred Books of the East*, 50 Bände, Oxford 1879 ff.
Snip.	Sutta-nipâta (P.T.S.)
Sphuṭârthâ	*Yaśomitra's Abhidharmakośavyâkhyâ*, ed. by Unrai Wogihara, 7 vols., Tokyo 1932—36.
Thg.	*Theragâthâ* (P.T.S.)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Aussprache der indischen Wörter

Es sind zu sprechen: *c* wie deutsches „tsch", *j* wie deutsches „dsch", *s* wie deutsches „ss", *ś* und *ṣ* ungefähr wie deutsches „sch", *v* wie deutsches „w", *y* wie deutsches „j". Das *h* im indischen *bh, ch, dh, gh, jh, kh, ph, th* ist ein deutlich hörbarer Laut (*Buddha* sprich: „Budd-ha").

ṃ deutet die Nasalierung des vorhergehenden Vokals an.

Die Vokale e, o, ai, au sind stets lang.

Die Betonung ist wie im Lateinischen.

Vorwort

Das deutsche Wort Gott wird in sehr verschiedenem Sinne gebraucht.

1. bezeichnet es jedes von den vielen überirdischen Wesen, das von den Menschen angerufen oder bildlich dargestellt wurde (die Etymologie des Wortes weist auf Altindisch *hû* „rufen" oder altgriechisch *χέειν* „gießen", also Gußbild, vgl. unser „Götze").

2. wurde es unter christlichem Einfluß zur Benennung des einen ewigen überirdischen persönlichen Wesens, welches die Welt geschaffen hat und regiert.

3. wird es in der Philosophie zur Bezeichnung des Absoluten, des unpersönlichen ens realissimum, welches den Urgrund alles Seins darstellt, sei es, daß es mit der Welt zusammenfällt, diese umfängt oder in ihr wirksam ist.

In den Ideenkreis von Göttern, Gott und Göttlichem gehört aber auch weiterhin

4. die Vorstellung von einer göttlichen Ordnung der Dinge, von einer sittlichen Weltordnung (im Sinne von Fichtes Schrift von 1798),

5. der Glaube an „vergöttlichte Menschen", die als Inkarnation (*avatâra*) einer höheren Macht oder aus eigener Kraft zu übermenschlichem Maß emporgewachsen, der Verehrung würdig sind.

Der Gesamtkomplex der so charakterisierten religiösen Vorstellungen soll, soweit sie im Buddhismus einen Ausdruck gefunden haben, im folgenden einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Eine solche ist insofern von besonderem religionswissenschaftlichem Interesse, als der Buddhismus gegenüber diesen Fragen eine von den meisten anderen Religionen verschiedene Stellung einnimmt: Er glaubt zwar an das Dasein einer großen Zahl von vergänglichen Göttern (*devas*) und vergöttlichten Menschen (*buddhas*) und an eine sittliche Weltordnung (*dharma*), leugnet aber mit Entschiedenheit die Existenz eines ewigen Weltschöpfers und Weltregierers[1].

[1] Dies wird nachdrücklich von modernen buddhistischen Gelehrten hervorgehoben, so schreibt Prof. J. Takakusu in den Vorlesungen, die er 1926 dem Prinzen Takamatsu über die „Buddhistischen Hauptgrundsätze" hielt (deutsch von

Dieser buddhistische „Atheismus" hat bereits die Aufmerksamkeit der ersten Europäer erregt, die ihn im 17. Jahrhundert kennenlernten[1]. Ihre Ansicht gab KANT[2] treffend wieder, wenn er in dem Siam behandelnden Abschnitt seiner *Vorlesungen über physische Geographie* sagte: „Sie verwerfen die göttliche Vorsehung, lehren aber, daß durch eine fatale Notwendigkeit Laster bestraft und Tugenden belohnt werden". Während KANT diese Lehre der Buddhisten nur kurz erwähnt, ohne weitere Betrachtungen an sie zu knüpfen, hat sich SCHOPENHAUER eingehend mit ihr beschäftigt. Durch zahlreiche Zitate aus Werken über den Buddhismus tut er dar, daß er „recht ex professo, nach unserem Ausdruck atheistisch ist[3]" und hebt nachdrücklich hervor, daß die Gleichsetzung von Atheismus mit Materialismus, Irreligiosität oder Abwesenheit aller Moral unbegründet sei. Vor allem aber betont er, es sei „skandalös, wie noch heutzutage, in den Schriften deutscher Gelehrter, durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält wie das Genus zu einer einzigen Spezies[4]".

Obwohl mehr als hundert Jahre verstrichen sind, seit SCHOPENHAUER diese Worte schrieb, haben manche Religionsforscher sich gescheut, den Buddhismus als eine atheistische Religion zu bezeichnen, weil dies den in christlichen Denkgewohnheiten groß Gewordenen als eine contradictio in adiecto erscheint, obwohl die Ausdrücke „Atheist" und „Theist" lediglich die Stellung eines Menschen zur Idee eines persönlichen Gottes festlegen, über seine sonstigen religiösen oder irreligiösen Ansichten damit aber nichts ausgesagt wird. Zudem hat der Begriff eine verschiedene Bedeutung: antike Schriftsteller bezeichneten die Christen als „Atheisten",

K. WEIDINGER in *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 47 (1932) p. 129ff.): „Das erste der grundlegenden Prinzipien des Buddhismus ist der Atheismus . . . Mögen über den Menschen noch so viele Stufen und Reiche intellektueller Wesen sein, wir erkennen sie an; aber die Anerkennung eines Schöpfergottes als eines Herrn aller Kreaturen lehnen wir aufs schärfste ab." Derselbe in *Essentials of Buddhist Philosophy* (2 ed. Honolulu 1949) p. 45 „Buddhism is atheistic — there is no doubt about it".

[1] Nachweise bei H. v. GLASENAPP, *Kant und die Religionen des Ostens* (Kitzingen 1954) p. 60.

[2] *Kants Werke*, Ausg. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 9 p. 385.

[3] A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena I* (Ausg. letzter Hand, p. 111, HÜBSCHER, p. 123).

[4] A. SCHOPENHAUER, *Satz vom Grunde* § 34 (Ausg. letzter Hand, p. 121, HÜBSCHER, p. 128). Vgl. H. v. GLASENAPP, *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder* 28. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1941, p. 153ff.

weil sie nicht an die Staatsgötter glaubten[1], in Indien ist die Charakterisierung des Sâṃkhya, Buddhismus und Jainismus als *nirîśvara-vâda* (Lehre, die einen persönlichen Weltenherrn leugnet) allgemein gebräuchlich, ohne daß jemand daran zweifelt, daß es sich um religiöse Systeme handelt, welche die Existenz von vergänglichen Göttern, eine sittliche Weltordnung und eine Erlösung lehren.

In seinem Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte *Ursprung und Werden der Religion* (Münster 1930) p. 4 definiert P. Wilh. Schmidt den Begriff Religion als „Wissen und Fühlen der Abhängigkeit von außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt". Er fährt dann fort: „Hier erfordern die Worte ‚persönliche Mächte' eine Erläuterung. Von unpersönlichen Mächten kann man sich zwar abhängig fühlen, aber es ist nicht möglich, ein gegenseitiges Verhältnis mit ihnen einzugehen, da es von ihrer Seite nicht erwidert werden kann. Es ist dabei auch kein Unterschied, ob es eine materielle Macht, z. B. das gewaltige materielle Weltall oder irgendein ehernes Gesetz des Weltalls ist. Beide bleiben der Menschen-Person gegenüber starr und stumm. Deshalb kann auch der ursprüngliche Buddhismus, insofern er keine persönlichen Götter anerkennt, nicht als Religion, sondern nur als Philosophie betrachtet werden. Der spätere Buddhismus freilich und überall, wo er Volksreligion geworden ist, hat durch tausend Hintertüren unzählige persönliche Götter wieder in sein umfangreiches System eingelassen".

Schmidts Definition der Religion ist unzureichend, weil sie viele Formen der Religion überhaupt ausscheidet, darunter gerade solche, die bei objektiver Betrachtung als Höchstleistungen des religiösen Denkens angesehen werden müssen, wie die verschiedenen Formen der All-Einheits-Mystik. Sie leidet zudem an dem Mangel, daß Glaubenslehren, die sich in Handlungen kundtun, die Schmidt selbst als zur Religion gehörig ansieht, wie Opfer, Askese, Befolgung ethischer und kultischer Vorschriften usw., gleichwohl nicht unter den Begriff Religion fallen würden.

Sie berücksichtigt schließlich auch nicht den Umstand, daß die Schöpfer des Wortes *religio*, die alten Römer, darunter nicht ausschließlich das „beiderseitige Verhältnis zu außerweltlichen persönlichen Mächten" verstanden haben[2].

[1] Nachweise bei W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4. Aufl., Berlin 1949 s. v. Atheos vol. I, Spalte 36. Vgl. auch F. Max Müller, *Gifford Lectures on Natural Religion*, p. 228.

[2] Kobbert, Artikel *Religio* in *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, 2. Reihe, 1. Band (Stuttgart 1920) p. 565; vgl. auch Kobbert, *De verborum „religio" atque „religiosus" usu apud Romanos* (Königsberg 1910).

Die Ausführungen SCHMIDTS über den Buddhismus beruhen zudem auf einem Irrtum. Denn der Buddhismus hat nie das Dasein persönlicher Götter (*deva*) geleugnet, sondern nur die Existenz eines ewigen Weltschöpfers und Weltregierers negiert. Nach SCHMIDTS eigener Definition wäre er also auch den Religionen zuzurechnen.

Die Worte des hervorragenden, uns unlängst entrissenen Religionsforschers zeigen zur Genüge, wie notwendig es ist, einmal das im Verlauf der Geschichte wechselnde Verhältnis des Buddhismus zu den verschiedenen oben umrissenen Gestaltungen der Gottesidee ausführlich darzulegen[1]. Daß bei einem so umfassenden Gebiet eine Vollständigkeit nicht erreicht werden kann, versteht sich von selbst. Ich habe mich deshalb in der Hauptsache nur auf den indischen Buddhismus beschränkt, schon allein, weil ich nur mit dessen Sprachen vertraut bin.

Die vorliegende Arbeit wäre unvollständig, wenn sie nicht auch versuchen würde, die gewonnenen Ergebnisse in einen größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzubeziehen. Ich habe mich deshalb bemüht, zu einzelnen Punkten der buddhistischen Lehren Parallelen aus anderen Religionen anzuführen, um zu zeigen, daß die Vorstellungen des Buddhismus über die Götter, über Gott und über das Göttliche keineswegs in der Welt allein stehen, sondern auch in anderen Glaubensformen ihre Entsprechungen haben.

Tübingen, im Sommer 1954 HELMUTH VON GLASENAPP

[1] Die Keimzelle der vorliegenden Schrift bildet ein kurzer Aufsatz, gleichen Titels, den ich in der Zeitschrift *Scientia*, Milano 1941, S. 77—83, veröffentlicht habe.

I. Die vergänglichen Götter

1. Die buddhistischen Vorstellungen von den Devas

In Caṇḍalakappa fragte der junge Brahmane Saṅgârava den Buddha: „gibt es Götter?" Und der Buddha antwortet ihm ohne Umschweife: „Es gibt Götter, Das ist eine Tatsache, die ich erkannt habe; in der ganzen Welt ist man sich darüber einig" (Majjh. 100, II, p. 212). Indirekt wird auch die Existenz der Götter Majjh. 90, II, 130f. bejaht, wo König Pasenadi dieselbe Frage stellt, und Mil. p. 271 das Dasein von Yakṣas.

Diese Texte bestätigen unmißverständlich und autoritativ, daß die Buddhisten seit der ältesten für uns faßbaren Zeit an das Dasein von Göttern (*deva*) geglaubt haben. Welche Bedeutung den Göttern beigemessen wird, zeigt auch die Tatsache, daß die *devatânusmṛti* (Pâli: *devatânussati*), die richtige Betrachtung der Götter, zu den 6 *anusmṛtis* gerechnet wird; die anderen sind: Buddha, Lehrer, Gemeinde, Zucht und Spendefreudigkeit (Ang. 6, 9f., III, 284, 287). Der Sinn dieser Kontemplation ist, daß der Fromme sich die Götter in ihrem Glanz und in ihrer Herrlichkeit vorstellt und sich vergegenwärtigt, auf Grund welcher Tugenden sie zu Himmelswesen geworden sind. Indem er dieser Tugenden gedenkt, wird sein Herz frei von Verblendung und Leidenschaft (vgl. Ang. 3, 70, 8, I, p. 210; 11, 12, 8, V, p. 331; Visuddhimagga Kap. VIII, 6). Die Bedeutung des Götterglaubens im Volksleben wird auch durch die Inschriften des Kaisers Aśoka bestätigt[1]. Im 4. Felsenedikt sagt der „göttergeliebte Herrscher", daß er seinen Untertanen Darstellungen von Götterpalästen und Flammensäulen (vielleicht Darstellungen des Höllenfeuers) zusammen mit Elefantenprozessionen vorgeführt hätte und daß dies eine wesentliche Förderung der allgemeinen Moral zur Folge gehabt habe. Und in einer anderen Inschrift rühmt er sich, daß infolge seines religiösen Eifers die Götter, die mit den Menschen nicht in Verbindung gestanden hätten (*amissâ*, wörtl. „nicht vermischt waren"), jetzt mit

[1] *Les inscriptions d'Asoka*, Textausgabe mit franz. Übersetzung von Jules Bloch, Paris 1950, p. 98.

ihnen wieder eng vereint seien[1]. Nach all dem Gesagten ist also anzunehmen, daß die Buddhisten ebenso wie auch der Stifter ihrer Lehre seit jeher an eine Vielheit von Gottheiten geglaubt haben. Für die Annahme, daß der „Polytheismus" erst später bei ihnen aufgekommen wäre, läßt sich keinerlei Beweis erbringen.

Wollen wir uns darüber klar werden, was die alten Buddhisten mit den *devas* für Vorstellungen im Einzelnen verbunden haben, so werden wir am besten von den Definitionen ausgehen, welche die Kommentatoren von dem Worte *deva* geben. Es werden drei verschiedene Etymologien aufgestellt.

Die erste von diesen bringt das Wort *deva* mit der Wurzel *div* d. h. „strahlen" zusammen: die Götter glänzen in ihrer Schönheit (*siriyâ jotanti*).

Eine zweite Etymologie nimmt die Bedeutung „spielen, scherzen" derselben Wurzel zum Ausgangspunkt: *dibbanti ti devâ, pañcahi kâmaguṇehi kîḷanti*, d. h. sie erfreuen sich der fünf Sinnesgenüsse.

Fassen wir beides zusammen, so ergibt sich also: Die Götter sind Wesen mit einem leuchtenden, überirdischen Körper, die ihr Dasein im Genuß zubringen.

Über die Funktion der Götter erfahren wir etwas aus einer dritten Etymologie, welche das verwandte Wort *devatâ* (Gottheit) phantasievoll mit dem Wort *deti* (er gibt) in Beziehung setzt: *devatâ yesam deti*, Gottheiten sind Wesen, denen man Opfergaben darbringt. Von solchen Wesen werden nun fünf Arten unterschieden: 1. Asketen, 2. Haustiere wie Elefanten, Pferde, Kühe, Hähne, Krähen, 3. Naturkräfte und Elemente wie Feuer und Steine, 4. niedere Gottheiten wie Schlangen, Vögel, Yakṣas, Asuras, Gandharvas, 5. höhere Gottheiten, die in der eigentlichen Götterwelt leben wie Sonne, Mond, Indra, Brahmâ.

Die letztgenannte Vorstellung „ein Gott ist ein Wesen, dem man etwas zu schenken hat, um sein Wohlwollen zu erlangen oder zu bewahren" scheint auch in eine andere Klassifikation hereinzuspielen, die sich im Culla-Niddesa p. 307 und Khuddakapâṭha-Kommentar p. 123 findet: Danach werden drei Arten von Göttern angenommen.

1. Götter aus Übereinkunft (*sammutti-deva*), d. h. Menschen, die aus Höflichkeit Devas genannt werden, wie Könige, Prinzen usw. (in den altindischen Dramen ist *deva* die übliche Anrede für fürstliche Personen).

2. Götter aus Heiligkeit (*visuddhi-deva*), d. h. Menschen, welche ihre Persönlichkeit so geläutert haben, daß sie leidenschaftslos geworden sind

[1] ib. p. 146 .Über die Bedeutung dieser Worte vgl. PIERRE MEILE, *Misā devehi*, Journal Asiatique 1949, p. 193ff.

und über höhere Erkentnisse und Kräfte verfügen, wie Arhats, Buddhas usw.

3. wiedergeborene Götter (*upapatti-deva*), d. h. Wesen, die in einer überirdischen Welt ihre Wiedergeburt erleben.

Daß den überirdischen Wesen jeder Art Opfer dargebracht werden, wird im Pâli-Kanon immer wieder betont. So wird im (113.) „Jâtaka vom Schakal" berichtet, daß die Landbewohner für die Yakṣas Fische, Fleischstücke und Schalen mit Branntwein an Kreuzwegen usw. niederlegten. Dieser religiöse Akt wird *yakkha-bali-kamma* genannt (Jat. I, 425). Vorbuddhistisch ist offensichtlich auch schon die Verehrung der heiligen Bäume (*rukkha-cetiya*) bei Vesâli (Dhp. C. III, 246). Wir lesen auch von der Verehrung des Sonnengottes Suriya, des Mondgottes, des Sakka usw. Zwar verabscheute der Buddha die blutigen Opfer der Brahmanen und sprach dem komplizierten Ritual, das bei ihren Feiern üblich war, jeden Wert ab, es besteht aber kein Zweifel daran, daß die buddhistischen Laien seit jeher wie auch heute noch in Ceylon und Hinterindien den Gottheiten Blumen und Speisen dargebracht haben.

Nach der Lehre aller alten Religionen sollen die Opferspenden die Gottheiten dazu veranlassen, daß sie den Verehrern bestimmte Wünsche erfüllen. Das wird auch im Pâli-Kanon an den verschiedensten Stellen erwähnt; Dîgh. 32, 10, III, 205 werden die Götter und Geister angegeben, bei denen die Mönche im Notfall Schutz suchen können. Der Mond oder heilige Bäume werden verehrt, um die Geburt eines Sohnes zu erreichen (Malalasekera, l. c I, 854; II, 273) usw.[2].

Nach Dîgh. 16, 1, 31, II, p. 88 soll Buddha zu zwei Ministern, die ihn bewirtet hatten, gesagt haben: „Überall, wo ein weiser Mann seine Wohnung genommen hat, spendet er den Göttern dieses Ortes Opfergaben. Verehrt und geachtet von ihm, verehren und achten ihn die Götter. Wie eine Mutter gegen ihren leiblichen Sohn zittern sie um ihn (d. h. sind ihm wohlgesinnt). Der, dessen sich die Götter gnädig annehmen, der sieht nur Gutes." Und Ang. 5, 58, 2, III, p. 77 sagt Buddha: „Der Sohn aus guter Familie beschenkt mit seinem Reichtum und verehrt die opferwürdigen (*balipaṭiggâhikâ*) Gottheiten, ehrt sie und huldigt ihnen. Diese aber sind ihm dann wohlgesinnt, indem sie zu ihm sagen: Lebe lange, erreiche ein hohes Alter." Wenn sie ihm wohlgesinnt sind, hat er Wachstum zu erwarten und nicht Abnahme. Ähnlich heißt es Aṅg. 7, 20, IV, p. 19, daß

[1] Zahlreiche Beispiele aus dem Jâtaka-Buch gibt P. Wodilla, *Niedere Gottheiten des Buddhismus*, Erlangen 1928.

[2] Rhys Davids-Stede, *Pali Dict. s. v. Deva;* Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names* (London 1937) I, p. 1118: Nâgârjuna Mppś. I, p. 331 u. 440.

den Vajjiern, solange sie die Kultstätten (*cetiya*) der Götter hochhalten und die Opferspenden (*bali*) darbringen, Wachstum und nicht Abnahme bevorsteht.

Die Macht der Gottheiten beschränkt sich aber auf das Erfüllen von derartigen weltlichen Wünschen; die Welt zu schaffen, ihre Ordnung zu verändern oder jemandem, der sich an sie wendet, eine gute Wiedergeburt oder die Erlösung zu spenden, sind sie nicht imstande. Während in der vedischen Zeit die Götter noch mit bestimmten Dingen identifiziert oder später als himmlische Patrone derselben aufgefaßt wurden, ist im Pâli-Kanon die Loslösung der Götter von ihren Natursubstraten schon so weit fortgeschritten, daß nur noch in einzelnen Fällen eine Verbindung erhalten geblieben ist. So ist der physische Mond der fahrbare Wohnpalast (*vimâna*) des Mondgottes Candima, den dieser nach Wunsch auch stillstehen lassen kann (MALALASEKERA II, p. 854). Ebenso wie der Sonnengott Suriya untersteht er der Obergewalt des Sakka, der ihnen befehlen kann, ihre Rundfahrt zu unterbrechen (MALALASEKERA II, p. 1255). Beide werden durch den Dämon Râhu, der sie zu verschlingen droht, in Furcht versetzt. Samy. 2, 11, I, p. 51 wird erzählt, wie Râhu auf Vorstellung des Buddha von seinem Begehren abläßt.

Eine Verbindung zwischen Göttern und Naturphänomenen findet sich weiterhin noch bei atmosphärischen Erscheinungen: Samy. 32 (III, p. 254f.) wird von Devas gesprochen, welche Wolken als Körper haben und Wärme, Kälte, Donner, Wind und Regen hervorrufen. Mehrfach wird der Regengott Pajjunna erwähnt, der vedische Parjanya. Nach dem 75. Jâtaka (I, p. 330) übt er seine Tätigkeit auf Indras Befehl aus. Vielfach, so Samy. 12, 23, 27 (II, p. 32), wird nur gesagt: ein Deva läßt es regnen. Daß die Götter den flutenden Regen aufhalten können, ergibt sich aus dem Kommentar zu Thg. 325ff. Hier wird erzählt, daß der Mönch Girimânanda vom König Bimbisâra aufgefordert worden war, zu ihm zu kommen. Der König vergaß aber, sich um ihn zu kümmern. Der Mönch hätte im Regen draußen stehen müssen, wenn die Götter dem Unwetter nicht Einhalt geboten hätten.

Von Gottheiten, die aufs engste mit Naturobjekten zusammenhängen, sind namentlich die häufig erwähnten Genien von Bäumen zu nennen, die z. B. Samy. 9, 1ff. (I, p. 197ff.) sich mit Bhikkhus unterhaltend angeführt werden. Daß auch Berge ihre Gottheiten haben, ist jedem Ceylon-Reisenden bekannt: der Adams-Pik ist der Wohnsitz des schon Mahâvaṃsa I, p. 33f. erwähnten Mahâsumana. Die Göttin Maṇimekhalâ ist von den vier Welthütern mit der Bewachung des Meeres beauftragt und rettet Schiffbrüchige (Jât. 442, IV p. 17; 539, VI p. 35). Daß Götter mit

einem bestimmten Ort verbunden sein können, zeigt Dîgh. 16, I 26f., II, p. 87, wo Gottheiten von dem Baugrund der künftigen Stadt Pâṭaliputra Besitz ergriffen haben.

Wenn also auch Beziehungen von Gottheiten zur Natur nicht fehlen, so sind diese doch relativ sehr gering, wenn man in Betracht zieht, daß in den großen hinduistischen Systemen des Śaṅkara und Madhva, ja sogar des Sâṅkhya[1] die Elemente und Sinnesorgane göttlicher *abhimâna-devatâs* bedürfen, um überhaupt funktionieren zu können. Für die Loslösung der Vorstellungen der Gottheiten von den Natursubstraten sind zwei Geschichten des Jâtaka-Buches charakteristisch. Im 144. Jâtaka I, p. 494 wird von einem Brahmanen erzählt, der für den von ihm verehrten Feuergott Agni ein heiliges Feuer unterhielt. Als er ein Rinderopfer für den Gott vorbereitet hatte und nach einem Dorf gegangen war, um dort Salz für die für Agni bestimmte Speise zu holen, mußte er bei seiner Rückkehr feststellen, daß Jäger inzwischen das Rind verzehrt und nur den Schwanz übriggelassen hatten. Da sagte sich der Brahmane „Wenn Agni nicht einmal imstande ist, sein Eigentum zu schützen, dann kann ich von ihm auch für mich nichts erwarten". Er warf deshalb wütend den Schwanz ins Feuer und löschte dieses dann aus, weil er den Glauben an das heilige Feuer als Erscheinungsform Agnis verloren hatte. Im 543. Jâtaka finden wir die gegen den brahmanischen Kult gerichteten Strophen VI, p. 20

146 *Sikhiṃ devesu vadanti h'eke,*
âpaṃ Milakkhâ pana devam âhu,
sabbe va ete vitathaṃ bhaṇanti,
aggi na devaññataro na câpo.

147 *Nirindriyaṃ santaṃ asaññakâyaṃ*
vessânaraṃ kammakaraṃ pajânaṃ
paricariyam aggim sugatiṃ kathaṃ vaje
pâpâni kammâni pakkubbamâno".

„Einige zählen das Feuer (*Sikhi*) zu den Göttern, die *Milakkhas* (Barbaren) sagen, das Wasser sei ein Gott. Alle diese reden die Unwahrheit. Das Feuer (*aggi*) ist kein Gott und auch nicht das Wasser. Das Feuer (*vessânara*) hat keine Sinnesorgane und einen Körper ohne Bewußtsein und verrichtet doch sein Werk wie einer, der Erkenntnis besitzt. Wie kann also einer, der Agni verehrt, den guten Weg (zum Himmel) gehen, wenn er schlechte Taten vollbringt." Im Milindapañha, p. 259f. wird ausführlich dargetan, daß das Wasser kein belebtes Wesen ist. Die Erörte-

[1] v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, p. 213.

rungen darüber, daß im Wasser keine Seele (*jîva*) oder beharrendes Selbst wohnt, richtet sich hauptsächlich gegen die Lehre der Jainas, welche glauben, daß im Wasser unzählige Wesen leben, und die das Wasser deshalb vor dem Genusse abkochen, um keine Lebewesen zu verschlucken.

Die Götter haben also ihren in der vedischen Zeit so stark ausgeprägten Zusammenhang mit ihren ursprünglichen Natursubstraten verloren und sind zu unabhängig von diesen bestehenden Wesen geworden. Die Funktionen der Götter sind vorwiegend folgende:

1. Sie sind Nothelfer, die den Menschen, die sie anrufen, weltliche Güter spenden oder vor Gefahren bewahren, wie wir schon oben gesehen hatten.

2. Sie wirken im Sinne der sittlichen Weltordnung, indem sie Gute belohnen und Schlechte bestrafen, namentlich auch, indem sie gemäß der vedischen Vorstellung vom ständigen Kampf der Götter und Dämonen die Asuras besiegen. Gelegentlich treten sie auch als Mahner zu einem richtigen Lebenswandel auf: so wirft eine Devatâ im Lande der Kosala den Bhikkhus ihr bequemes und ungezügeltes Leben vor und bringt sie dadurch auf den Weg zur Besserung (Samy. 9, 13; I, p. 204).

3. Sie verkünden den Ruhm des Buddha und erweisen ihm bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihre Verehrung.

Die Götter haben also im wesentlichen dieselben Funktionen wie die christlichen und mohammedanischen Engel und Heiligen. Der Unterschied besteht nur darin, daß die buddhistischen Devatâs in Fortsetzung der alten Tradition bei aller Umwandlung ihres Wesens noch als „Gottheiten" bezeichnet werden, während bei den Religionen des westlichen Monotheismus diese Bezeichnung verpönt ist, auch dort, wo Heilige ursprünglich aus bestimmten Gestalten des heidnischen Pantheons hervorgegangen sind.

Die buddhistischen Götter unterscheiden sich von denen mancher anderen Religionen dadurch, daß sie geboren werden und wieder sterben. Das ist keine spezifisch buddhistische Anschauung, sondern ist allgemeinindisch, denn schon in den Upaniṣaden wird gelehrt, daß Götter auf Grund ihres guten Karma entstehen, um nach Erschöpfung desselben wieder ihre Wanderung im Saṃsâra fortzusetzen. An zahllosen Stellen des Kanons werden die karmischen Ursachen behandelt, welche die Wiedergeburt als ein bestimmter Gott oder in einer bestimmten Götterklasse zur Folge haben. So werden Ang. 8, 46, 4, IV, p. 265 die acht Eigenschaften angeführt, die eine tugendhafte Frau besitzen muß, um unter den durch besondere Wohlgestalt ausgezeichneten Manâpakâyikas aufs neue ins Dasein zu treten, und Samy. 11, 11, I, p. 228 spricht von

sieben Gelübden, durch deren Erfüllung ein Mensch die Würde des Götterkönigs Sakka erlangte. Ein ganzes Buch des Kanons, das *Vimâna-vatthu* schildert, welche Taten ein Frommer vollbrachte, auf Grund deren er als Deva in einem herrlichen Palast wiedererschien.

Die Devas werden nicht aus dem Mutterleib geboren, sondern treten plötzlich durch „Manifestation" (*upapâta*) im Alter von 4—10 Jahren ins Dasein. Im Gegensatz zu den gewöhnlichen Menschen wissen die Götter bei ihrer Entstehung dreierlei: welches ihre frühere Existenz war, wo sie wieder ins Dasein getreten sind und auf Grund von welchen Verdiensten sie ihre Götterexistenz erreicht haben (Mpps. I, p. 482, vgl. Avadânaśataka I, p. 292). Götter sind frei von Krankheit bis zu ihrem Hinscheiden. Das bevorstehende Ende ihrer Existenz kündigt sich durch folgende fünf Zeichen an: ihre Kleider werden schmutzig, die Blumen, die sie tragen, verwelken, unter ihren Achselhöhlen entsteht Schweiß, ihr Körper verliert seine glänzende Farbe, und sie rücken unruhig auf ihren Sitzen hin und her. Die Ursache ihres Todes ist die Erschöpfung ihrer Lebensdauer, ihrer transzendenten Verdienste oder ihrer Nahrung, ihre Vergeßlichkeit hinsichtlich der Speiseaufnahme oder der Ärger, der bei ihnen darüber entsteht, daß ein anderer Gott einen größeren Glanz besitzt (Malalasekera I, p. 1119). Die meisten Devas werden nach Beendigung ihrer himmlischen Existenz auf Erden wiedergeboren, doch können Götter der höchsten Klassen im Himmel zu Arhats werden und brauchen nicht wieder auf die Erde zurückzukehren.

Die Götter zerfallen in eine große Zahl von Gruppen mit z. T. sehr phantasievollen Namen, z. B. *Satullapa*, d. h. die hundert Ausrufer (die Legende, der sie ihren Namen verdanken, erzählt W. Geiger in seiner Übersetzung des Samyutta-Nikâya I, p. 27), *Para-nimmita-vasavattinas* (Ang. III, 70, 7 vol. I, p. 210), die für die Objekte ihrer Wünsche auf die geistigen Schöpfungen anderer Götter angewiesen sind, die sie nach dem Kommentar gleichsam wie Köche mit den Schöpfungen ihres Denkens versorgen. Dîgha 20, II, p. 256ff.; Majjh. 120, III, p. 99ff. geben zahlreiche Namen von derartigen Gruppen. Die Dogmatiker haben die Götterklassen in Form einer Hierarchie von einigen zwanzig Stufen angeordnet und wissen über ihre Lebensdauer, ihr Geschlechtsleben usw. Einzelheiten anzugeben[1]. Die Klassen zerfallen in drei große Abteilungen, je nachdem sie dem *Kâmâvacara* (der Region der Sinnenlust), dem *Rûpâvacara* (der Region der reinen Formen) oder dem *Arûpâvacara* (Region

[1] Vgl. die Tafeln bei K. Seidenstücker, *Pâli-Buddhismus in Übersetzungen* (2. Aufl., München 1923) p. 112; J. Masson, *Religion populaire dans le canon pâli* (Louvain 1942) p. 146 und *Abhidharmakośa*, Buch III.

der Nichtformen) angehören. Die zugrunde liegende Vorstellung ist die, daß die Götter der unteren Regionen noch Körper haben und sinnlichen Genüssen zugänglich sind, während die Götter der höheren Ebenen immer mehr vergeistigt sind[1]. So repräsentieren die Himmel der Buddhisten alle Sphären des Jenseits der anderen Religionen, von dem sinnlichen Paradies der Mohammedaner zu dem unsinnlichen Seligkeitsorte der Christen und den kontemplativen Entzückungszuständen der Unendlichkeitsmystik.

Als individuelle Götter erscheinen im Pâli-Kanon die meisten Götter der vedischen Mythologie Agni, Indra bzw. Śakra, Varuṇa, Prajâpati und Brahmâ, Sûrya, Candra (Soma), Îśâna (Śiva), Nârâyaṇa (Viṣṇu), Śrî, Skanda, Samudra, Yama sowie vier Mahârâjas: Dhṛtarâṣṭra im Osten, Virûḍhaka im Süden, Virûpâkṣa im Westen und Vaiśrâvaṇa (Kuvera) im Norden. Dazu kommen als niedere Gottheiten die Yakṣas, Nâgas (Schlangengeister), Garuḍas und Suparṇas (Vogelgeister), Gandharvas (himmlische Musiker), ferner Fluß-, Erd-, Berg- und Luftgottheiten (Material bei WODILLA a. a. O.) und als Gegenspieler der Himmlischen die dämonischen Asuras, Râkṣasas und Kumbhaṇḍas. In der späteren Pâli-Literatur werden noch erwähnt Kâma (Makaradhvaja), Puradeva (Stadtgottheit von Anurâdhapura usw.), dagegen nicht Gaṇeśa, der aber in der buddhistischen Sanskritliteratur und im ostasiatischen Schrifttum auftritt[2]. Das Material über die einzelnen Gottheiten findet man bei MALALASEKERA und MASSON.

Der mahâyânistische Kirchenvater NÂGÂRJUNA schreibt (Mppś. I, p. 605): „Parmi les dieux, il y a trois grands chefs: 1. Śakra . . . le chef de deux classes de dieux (les Câturmahârâjika et les Trâyastriṃśa). 2. le roi Mâra... chef des 6 classes du monde du désir ou Kâmadhâtu (d. h. der Câturmâhârâjikas und Trayastriṃśas, Yâmas, Tuṣitas, Nirmâṇaratis und Parinirmitavaśavartins). 3. dans le Brahmaloka le Mahâbrahmâ devarâja est le chef." In diesen Worten werden die drei Gottheiten genannt, die in der Literatur des Kleinen wie des Großen Fahrzeugs am meisten hervortreten, über sie müssen daher hier noch ein paar Worte gesagt werden.

Śakra (Pâli: Sakka) ist im Veda ein Name des Götterkönigs Indra (Pâli: Inda), in buddhistischen Texten überwiegt aber durchaus der erstere Name. Samy. 1, 12, I, p. 229 wird das Wort in spielerischer Etymologie erklärt als: der welcher „in angemessener Weise" (*sakkaccam*

[1] Eine Zusammenfassung der wichtigen Einzelheiten habe ich nach dem *Abhidharmakośa* in *Religionen Indiens* (Stuttgart 1943) p. 240f. gegeben.

[2] A. GETTY *Ganeśa* (Oxford 1936) und die Tübinger Diss. von J. RASSAT (1955).

= Sanskrit: *satkṛtya*) Almosen spendete. Diese natürlich falsche Ableitung des Namens charakterisiert gut das Wesen des buddhistischen „Königs der 33 Götter". Aus dem gewaltigen Drachentöter, dem ungestümen Recken, der mächtig ißt und tüchtig dem berauschenden Soma-Trank zuspricht, ist ein freigebiger, frommer, milder Gott geworden, der in musterhafter Weise dem ihn schmähenden Gegner, obwohl er in seine Macht gegeben ist, großmütig verzeiht (Samy. 11, 4, I, p. 221). Demütig verehrt er den Buddha, läßt sich von ihm belehren, preist ihn bei jeder Gelegenheit. In den Jâtakas werden viele Geschichten berichtet, in denen er unfruchtbaren Frauen einen Sohn gibt, Verehrern, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen, die verschiedensten Wünsche erfüllt. Wie er schon in den kanonischen Schriften als ein Wohltäter der Mönchsgemeinde auftritt, so erscheint er auch in den singhalesischen Chroniken immer wieder als ein tatkräftiger Förderer des Buddhismus. Wenn ein Śakra seinen Platz räumen muß, weil sein gutes Karma erschöpft ist, tritt sofort ein anderer Śakra in das freigewordene Amt ein. Da die Stellung eines Śakra als Folge von vollbrachten guten Werken gewonnen wird, kann es vorkommen, daß dieselbe Persönlichkeit im Verlauf ihrer Reïnkarnationen immer wieder zu Śakra wird. Ang. 7, 62, 10, IV p. 105 wird z. B. von dem frommen Sunetta berichtet, daß er nicht weniger als sechsunddreißigmal zu einem Śakra wurde, und dem Jâtaka-Buch zufolge hat auch Buddha in seinem karmischen Vorleben eine ähnlich hohe Zahl von Wiedergeburten als Śakra erreicht.

Stellt Śakra gewissermaßen das Ideal des tugendhaften Königs dar, so ist Mâra (der auch gelegentlich „König" und „Gott" genannt wird) das gerade Gegenteil von ihm, er ist der böse Dämon, der die Region der Sinnenlust regiert, also recht eigentlich „der Herr dieser Welt" und damit ein Gegenstück zum christlichen Teufel[1]. Als solcher tritt er häufig als Versucher des Buddha oder anderer Heiliger auf, wobei er von seinen Töchtern und einer Armee von bewaffneten bösen Geistern unterstützt wird. Von den zahlreichen Mâralegenden (eine Reihe von ihnen in Samy. 4, I, 103f.) ist besonders bemerkenswert die, welche Majjh. 40, I, p. 332f. erzählt wird: Mâra war in den Bauch des heiligen Jüngers Mogallâna eingedrungen und verursachte ihm Beschwerden (so wie Luther seine Gallensteine auf die Einwirkung des Teufels zurückführte). Mogallâna aber befahl ihm, aus ihm herauszufahren und erzählte ihm, er wäre in einer

[1] Über Mâra vgl. E. Windisch, *Mâra und Buddha*, Leipzig 1895; H. Oldenberg, *Buddha*[10], Stuttgart 1923, p. 62, 100ff., 135f., 353ff. und *Aus Indien und Iran;* L. de la Vallée Poussin, ERE 8, p. 406; J. Masson, *Religion populaire dans le Canon Pâli* (Louvain 1942) p. 99ff.

früheren Geburt selbst ein Mâra namens Dûsî gewesen und habe dem Jünger eines früheren Buddha Böses zugefügt; zur Strafe dafür habe er dann für Tausende von Jahren in einer Hölle büßen müssen. Der jetzige Mâra sei der Sohn von Dûsîs Schwester Kâḷî, also gewissermaßen sein (Moggalânas) Neffe. Beschämt verzog sich darauf der Übeltäter und ließ den ehrwürdigen Mönch in Ruhe.

Angemerkt zu werden verdient noch, daß Mâra in den buddhistischen Kosmographien nicht gleich Śakra und Brahmâ ein fester Wohnsitz angewiesen wird, man dachte ihn sich anscheinend in der ganzen Begierdenwelt umherschweifend, um seine Opfer zu suchen. Daß zu einem Weltsystem ein Mâra ebenso gehörte wie ein Brahmâ und andere Götter, ergibt sich aus dem ständig wiederkehrenden Satz (z. B. Dîgh. 13, 40, I, p. 250), daß ein Buddha die Welt samt ihren Göttern, mit Mâra und Brahmâ erkannt hat.

Unter den Göttern, die mit der Welt in Berührung kommen, ist Brahmâ der bedeutendste[1]. Zwar hat Brahmâ nicht die höchste Stufe erlangt, welche die noch dem Samsâra angehörenden Wesen erreichen können, denn über seine Welt hinaus liegen noch andere Welten, deren Bewohner, in ständige Meditation versunken, einer noch größeren Vergeistigung teilhaftig geworden sind. Da diese Wesen aber in das irdische Geschehen nicht eingreifen, brauchen sie in diesem Zusammenhang noch nicht erörtert zu werden. Brahmâ wird häufig als *Sahampati* bezeichnet. Dies soll nach Samy. 48, 57, V, p. 233 der Name des Brahmâ, der zu Buddhas Zeit regierte, sein und davon herrühren, daß er in früherer Zeit, als der Buddha Kassapa auf Erden wandelte, ein Mönch Sahaka war, der auf Grund seines durch ein heiliges Leben gewonnenen Karma als Brahmâ wiedergeboren wurde. Nach anderer Erklärung (HOBOGIRIN, p. 115b) soll Sahampati „Herr der Leidenswelt" (von Wurzel *sah* Leiden ertragen) sein. Er ist der Herrscher einer viele Himmelsstockwerke umfassenden, zur Sphäre der „reinen Formen" (*rûpâvacara*) gehörigen Welt, deren Bewohner, die in eine Anzahl von Klassen zerfallenden Brahmakâyika-devas sind, Wesen ohne Begierden mit feinstofflichen Leibern. Er wird (wie der *îśvara* der theistischen Schulen) Dîgh. 1, 2, 5, I, p. 18 bezeichnet als der „Allmächtige, der Schöpfer und Regierer der Welt, der Vater alles Gewordenen und Zukünftigen". Nach buddhistischer Anschauung bestehen aber diese Beinamen zu Unrecht, weil Brahmâ kein ewiges Wesen ist, wie die Toren glauben. Er ist auch nicht allwissend, denn als der Mönch Kevaddha (Dîgh. 11, 81, I, p. 221) ihn fragt, wo die

[1] OLDENBERG, *Buddha*[10], Stuttgart 1923, p. 62; J. MASSON, *La Religion populaire*, p. 52; HOBOGIRIN s. v. *Bon*, p. 113f.

vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft restlos ihr Ende finden, muß er nach langem Hin- und Herreden schließlich zugeben, daß er es nicht weiß. Die Anschauung der Brahmanen, daß man durch die Erlangung der Gemeinschaft mit Brahmâ die Erlösung erreiche, wird von den Buddhisten abgelehnt: die Existenz in der Brahmawelt ist in keiner Weise mit dem Nirvâṇa zu vergleichen. So ist vieles von dem, was in den buddhistischen Schriften über Brahmâ gesagt wird, offensichtlich von dem Bestreben diktiert worden, die brahmanischen Vorstellungen als unzulänglich hinzustellen und als Vorstufe in das System einzubauen. In vielen Texten des Kanons erscheint Brahmâ deshalb auch als ein demütiger Verehrer des Buddha und als ein eifriger Verkünder seiner Heilslehre. Eigenartig ist, daß die in den buddhistischen Schriften dargelegten Anschauungen über Brahmâ als höchsten Gott eine Auffassung wiederspiegeln, welche in der klassischen Lehre der Hindus keinen Platz mehr hat, denn Brahmâ hat in ihr gegenüber den zum Rang eines Weltenherrn emporgestiegenen Göttern Viṣṇu und Śiva meist nur die bescheidene Stellung eines Demiurgen inne.

Der Glaube an die bisher aufgeführten Gottheiten reicht wahrscheinlich schon in die ältesten Zeiten des Buddhismus zurück. Dafür spricht allein schon der Umstand, daß die Anhänger des Buddha und diejenigen brahmanischer Lehren und Kulte nie gegeneinander abgegrenzt gelebt haben. Die Laienschaft hat wohl immer je nach Wunsch bald an Riten und Festen der einen wie der anderen Religion teilgenommen, wie sie dies heute noch in den Ländern tut, in denen der Buddhismus neben anderen Religionen steht. Nach dem Ausweis des Pâli-Kanons, des Abhidharmakośa und der älteren Mahâyâna-Texte sind diese Götter allen Buddhisten der verschiedenen Zeiten mehr oder weniger gemeinsam gewesen, sie gehören sozusagen den Grundlagen des Lehrgebäudes an, auf denen die Späteren neue Bauten errichteten.

Das buddhistische Pantheon in Indien erfuhr im Laufe der Jahrhunderte eine weitgehende Bereicherung dadurch, daß die im Gangesland neu aufkommenden oder aber aus dem Hintergrund in den Vordergrund tretenden Götter jetzt auch im buddhistischen Denken eine neue oder jedenfalls eine größere Rolle spielten als vorher, das gilt von Viṣṇu und Śiva und vielen, die zu ihrem Kreis gehörten[1]. Dazu kommen Lokalgottheiten verschiedenster Art, die in das System Aufnahme fanden. Der tantrische Buddhismus hat dann zahlreiche neue Götter wie Acala,

[1] Die brahmanische Legende von dem im Weltozean schlafenden Viṣṇu und dem auf einem aus seinem Nabel erwachsenen Lotus sitzenden Brahmâ wird von NÂGÂRJUNA Mppś. I, p. 466 (LAMOTTE) erzählt.

Hevajra, Heruka usw. eingeführt, vor allem aber auch Göttinnen wie Târâ, Mâmakî, Nairâtmâ usw.[1]. Bemerkenswert für diese Entwicklung sind zwei Punkte: 1. entsprechend der starken Hinduisierung, welche sich am Buddhismus, vor allem seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends vollzog, sind diese Gottheiten wieder mehr als viele der früheren als *abhimânadevatâs* (Schutzpatrone) mit bestimmten Natursubstraten oder Vorgängen des Lebens enger verknüpft worden und 2. werden diese Gestalten vielfach als Erscheinungsformen oder als Diener zu bestimmten Bodhisattvas und Buddhas in eine Beziehung gesetzt.

In den weiten Gebieten Asiens, in welchen der Buddhismus dank der Arbeit seiner glaubenseifrigen Sendboten Heimatrecht erwarb, wurden naturgemäß auch die in Indien unbekannten Götter des Landes in das Pantheon aufgenommen. Das hatte zur Folge, daß die Götterwelt des Buddhismus in einigen Ländern, z. B. in Japan, eine so einzigartige Reichhaltigkeit besitzt.

Außer den Devas, die dem Volksglauben entstammen und von den Frommen verehrt werden, weil sie von ihnen in irgendeiner Weise weltliche Förderung erwarten, gibt es nun aber nach buddhistischer Lehre auch noch zahlreiche andere Gottheiten, die mit gewöhnlichen Menschen kaum in Verbindung treten, Götter, die der brahmanischen Vorstellungswelt mehr oder weniger unbekannt sind und ihr Dasein der Spekulation verdanken. Abgesehen von den nur als Angehörige einer Klasse im Bereich des Kâmâvacara genannten Göttern sind hier die Devas zu nennen, mit welchen der Meditierende auf einer der 8 Versenkungsstufen in Kontakt treten kann. Abgesehen von den Brahmâs, die dem untersten Meditationshimmel angehören, treten diese kaum als individuelle Wesen, sondern meist nur als anonyme Zugehörige zu einer bestimmten Klasse hervor. (Erst im Mahâyâna werden höhere Einzelwesen genannt, die in einem oberen Meditationshimmel ihren Aufenthalt haben, so residiert z. B. der Buddha Vairocana in seiner sichtbaren Erscheinungsform in dem Akaniṣṭhahimmel der Welt der reinen Formen.) Die Götter der Meditationshimmel zerfallen in zwei Abteilungen. Die unteren 16 (nach anderen 17, vgl. Abhidkarmakośa 3, 2b, vol. II, p. 3) Deva-Klassen, die auf den vier gewöhnlichen Versenkungsstufen erreicht werden können, haben keine grobstofflichen, sondern nur noch reine, d. h. feinmaterielle Leiber und sind ohne Begierde, ihnen fehlt der Geschmacks- und Geruchssinn, sie bedürfen eines solchen auch nicht, da sie sich nicht von substantieller Kost, sondern von „Freude" nähren. Die Götter der Welt der Nicht-Formen (*ârûpyâvacara*) besitzen überhaupt keine Körper mehr

[1] Vgl. *Dharmasangraha*, § 4ff.

(Abhk. 8, 3c, V, p. 135), wenigstens nach der Ansicht der Orthodoxen (vgl. die Diskussionen der zitierten Stelle) und deshalb auch keine feinmateriellen Sinnesorgane, sie sind also rein geistige Wesen, bei denen *saṃjnâ* und *cetanâ* (das bewußte Wollen als der *saṃskâra* par excellence, Abhk. 1, 22, bd 4, vol. I, p. 43) vorhanden ist. Nach Abhk. 2, 15—16b, vol. I, p. 133 haben sie als *indriyas* nur: *jîvita*, *manas* und *upekṣâ* (Indifferenz). Entsprechend gibt es in diesen Welten auch keine Räume, mehr; wenn daher davon gesprochen wird, daß sich die Ârûpya-Welt über dem Rûpadhâtu befindet, so ist dies nur bildlich zu verstehen (Abhk. 2, 14, vol. I, p. 132; und 3, 3a, vol. II, p. 4). Es gilt hier also der Kantische Satz „die andere Welt ist kein anderer Ort, sondern eine andere Anschauung". Obwohl die Ârûpya-Himmel immateriell sind, ist die Wiedergeburt daselbst doch nicht wünschenswert, weil die Götter, die dort viele Weltalter hindurch die Kontemplation der Unendlichkeit des Raums, der Unendlichkeit des Bewußtseins, der Nichtirgendetwasheit bzw. der Grenze von Unterscheiden und Nichtunterscheiden realisieren, wenig Aussicht haben, den Heilsweg zu beschreiten.

Alle diese Götter können von dem fortgeschrittenen Weisheitsjünger in der Meditation geschaut werden, und zwar derart, daß angenommen wird, daß das Sicherheben zu einer bestimmten Stufe der Versenkung es möglich macht, daß Wesenheiten, mit denen bisher die Herstellung einer Verbindung nicht möglich war, dann ins Bewußtsein treten können. Im Ang. 8, 64, IV, p. 302 erzählte der Buddha, wie er vor seiner Erleuchtung bei seinen Meditationen zunächst nur den Lichtglanz übersinnlicher Wesenheiten wahrzunehmen imstande war, bei immer gesteigerter, unermüdlicher Vertiefung dann aber nicht nur die Gestalten der Himmlischen deutlich sah, sondern auch mit ihnen zu reden vermochte und schließlich sogar alle Einzelheiten über ihre Stellung in der hierarchischen Rangordnung, ihre Nahrung, ihre Lebensdauer, ihr Karma und ihre früheren und zukünftigen Wiedergeburten erkannte. Diese Stelle gibt uns einen wertvollen Hinweis darüber, wie der Glaube an diese verschiedenen Wesenheiten entstanden ist: sie verdanken ihr Dasein meditativen Erlebnissen, die dann später im Wege rationalistischer Systematik von den Dogmatikern ausgestaltet wurden.

Es unterliegt m. E. nicht dem mindesten Zweifel, daß der Buddha und alle seine Anhänger an die reale Existenz dieser Gottheiten geglaubt haben, ebenso wie die meisten Buddhisten auch heute noch an ihre Existenz glauben. Es ist daher ein für einen Historiker unverzeihlicher Irrtum, zu meinen, daß erst die spätere Überlieferung, um den Bedürfnissen der Masse Rechnung zu tragen, sie in die Lehre aufgenommen habe.

Gleichwohl unterscheidet sich der Buddhismus von der Lehre vieler anderer Religionen dadurch, daß er die Götter als dem Samsâra zugehörig nicht für ewige Wesen hält. Sie sind vielmehr gleich allen Wesen der Vergeltungskausalität des Karma unterworfen, ihre göttliche Stellung hat naturgesetzlich einen Anfang und ein Ende, sie sind weder allmächtig noch allwissend und vermögen nicht, das Heil der Erlösung zu spenden. In allem diesen stehen sie nicht nur dem Buddha, sondern auch den fortgeschrittensten seiner Jünger nach. Es ist deshalb begreiflich, daß der Pâli-Kanon, obwohl er beständig Gottheiten erwähnt, sich nicht eingehend mit ihnen beschäftigt. Gegenstand der Verehrung sind die Devatâs in erster Linie nur für die Laien, nicht für die Mönche, da diese es auf ihrem Stufenweg zum Heil schon zu einem geistigen Range gebracht haben, der den aller Götter weit übertrifft. Die Verehrung der Götter gilt der älteren Zeit als eine Religiosität niederen Ranges im Verhältnis zu derjenigen, welche dem eigentlichen Hochziel des Menschen, der Erlösung, zugewandt ist. Derjenige, der auf dem Heilsweg begriffen ist oder ein Heiliger geworden ist, wird nach Majjh. 1 (I, p. 2) und Majjh. 49 (I, p. 329) an den Göttern ebensowenig geistig hängen und über sie nachsinnen wie über die Elemente, die Lebewesen, die höheren Bewußtseinssphären, das mit den Sinnen Erkannte, Einheit, Vielheit oder Nirvâṇa.

Weiter geht noch NÂGÂRJUNA, der nach Mppś. I, p. 141 (trad. LAMOTTE) sagt:

„Ces dieux sont tous d'éternels pleutres,
Incapables d'écarter les douleurs du trépas.
Ceux qui les servent et les honorent
Peuvent tomber ici-bas dans une mer de tristesse.
Ceux qui les méprisent et les dédaignent
Peuvent jouir ici-bas de la fortune,
On saura que ces dieux sont faux, sans réalité.
C'est pourquoi le sage ne croit pas aux dieux.
La destinée du monde dépend des causes et des conditions.
C'est pourquoi le sage ne s'appuie pas sur les dieux."

Diese Verse, die, wie LAMOTTE bemerkt, „s'écartent quelque peu de la tolérance bouddhique", sollen in stärkster Weise zum Ausdruck bringen, daß der Mensch weder in seinem Schicksal noch für seine Heilsgewinnung von den Göttern irgendwie abhängig ist, daß der Weise, der die dazu erforderliche Höhe der Erkenntnis erreicht hat, sich um die Devas nicht mehr zu kümmern braucht.

2. Religionsgeschichtliche Parallelen

Den abendländischen Leser befremdet es, wenn er zum ersten Male davon hört, daß für den Buddhismus die Götter vergängliche Wesen sind. Dies beruht vor allem darauf, daß er die Devas aus einer falschen Perspektive sieht. Unter dem unbewußten Eindruck der Vorstellung, daß die einzelnen Devas oder ihre Gesamtheit dem christlichen Gott gleichzusetzen seien, wundert er sich darüber, daß jedem von ihnen ein zeitlicher Anfang und ein Ende zugeschrieben wurde. Die Devas sind eben den Engeln oder den Heiligen gleichzusetzen, die einem Höheren — in den theistischen Religionen dem allmächtigen Gott, im Buddhismus dem Weltgesetz — unterworfen sind. Die buddhistischen Devas haben mit den Engeln und Heiligen der westlichen Religionen auch dies gemein, daß sie ihren hohen Rang nicht von Ewigkeit her besitzen. Die Engel sind von Gott erst bei der Weltschöpfung geschaffen worden, die Heiligen sind erst nach Ablauf ihres irdischen Lebens zu ihrer hohen Stellung gelangt. Der Unterschied besteht also (von anderem abgesehen) vor allem darin, daß die indischen Götter später ihre Stellung verlieren, während die Engel und Heiligen diese nach göttlicher Bestimmung für alle Zeiten behalten.

Der Glaube, daß die Götter einmal entstanden sind, findet sich in der Mythologie der verschiedensten Völker. Meistens wird erzählt, daß sie genau so wie Menschen einen Vater und eine Mutter haben. Daneben besteht aber auch die Vorstellung, daß sie auf andere Weise aus dem Körper eines anderen Gottes hervorgegangen sind; so erzählt ein indischer Mythus davon, daß Śiva aus den Runzeln von Viṣṇus Brauen entstanden sei. Der japanische Shintôismus läßt Götter sogar aus unbelebten Gegenständen zum Dasein kommen: aus einem zerbrochenen Schwert, aus zerkauten Juwelenbändern, aus dem verwesenden Körper einer Göttin[1]. Bei vielen Völkern wird auch von manchen Göttern berichtet, daß sie ursprünglich Menschen waren, die infolge ihrer Verdienste in den Himmel versetzt wurden. Ihre Verehrung habe dann auf Grund der communis opinio oder auf Anordnung chinesischer Kaiser oder anderer Autoritäten ihren Ursprung genommen.

Bei den meisten Religionen scheint die Vorstellung zu herrschen, daß die höheren Wesen wohl zu einem bestimmten Termin begonnen haben zu sein oder als Götter oder Heilige usw. zu wirken, daß sie aber für alle Ewigkeit diesen Rang beibehalten werden. In der Vorstellung der Antike besteht ja der Hauptunterschied zwischen Göttern und Menschen

[1] K. Florenz in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Auflage (Tübingen 1925) I, p. 280 und 291.

gerade darin, daß diese sterblich, jene unsterblich sind. SCHILLER sagt deshalb:

„Rauch ist alles irdsche Wesen,
Wie des Dampfes Säule weht,
Schwinden alle Erdengrößen,
Nur die Götter bleiben stet."

Der Grund der Unsterblichkeit der Götter wird darin gesehen, daß die Götter Ambrosia essen (bei Homer wird ja sogar den Götterrossen diese Speise in ihren Krippen vorgesetzt), ähnliche Vorstellungen von einem Unsterblichkeitstrank finden sich auch in anderen indogermanischen Religionen. In der Gilgamesch-Sage ist von einem Unsterblichkeitskraut die Rede, śivaitische und taoistische Magier und mittelalterliche Alchimisten glaubten, in bestimmten Mixturen Medikamente für die Erlangung der Unsterblichkeit gefunden zu haben. In Ägypten meinte man, daß Osiris durch ein bestimmtes Verfahren der Mumifizierung unter Verwendung von Zaubersprüchen und Riten neu belebt worden sei und daß auch der irdische Tote, an dessen Leichnam derartige Operationen vorgenommen wurden, mit dieser Methode zu einem postmortalen Leben erweckt werden könne. Anderwärts wird angenommen, daß besondere Weihen von Mysterienkulten dem Menschen zu einer Unsterblichkeit in einem besseren Jenseits verhelfen, wo er in der Gemeinschaft mit höheren Wesen für immer weilen darf. Die großen westlichen Religionen führen die Unsterblichkeit der Engel, Heiligen usw. auf den Willen Gottes zurück, wie ja auch die Menschen nach der Auferstehung nur deshalb fortdauern, weil es Gott in seiner Allmacht so verfügen wird.

Obwohl den höheren Wesen eine größere körperliche Vollkommenheit als den Menschen zugesprochen wird und ihnen vielfach ein ätherischer, subtilerer Leib und feinere Organe zuerkannt werden, werden ihnen in manchen Mythen doch physische Gebrechen zugeschrieben: Der germanische Tyr verlor durch den Wolf Fenrir seine eine Hand, Wodan verlor sein eines Auge, der indische Gaṇeśa seinen einen Stoßzahn.

Daß höhere Wesen auch sterben können, ist der primitiven Vorstellung nicht fremd. Einen Untergang der Götter prophezeit das berühmte Gedicht der Wikingerzeit *Völuspa*: der Ausblick ist optimistisch insofern, als sich die Welt nach dem Tode der Götter wieder in strahlendem Glanze erheben wird. Tod und Wiedererweckung wird in den Mythen von Osiris, Adonis und anderen Göttern berichtet, die das Sterben und Sicherneuern der Natur zum Gegenstand haben.

Viele Religionen sehen keinen Widerspruch darin, daß das Dasein von Wesen einen Beginn haben, dann aber von ewiger Dauer sein soll. Die

philosophischen Inder sind aber seit den Upaniṣaden zu der logischen Anschauung gekommen, daß etwas, das einen Anfang nahm, auch ein Ende haben muß. Unvergänglich kann nur das sein, was immer unvergänglich war. In der Lehre von der Ewigkeit der Seele, die in immer neuen Verkörperungen umherwandert, haben sie diesem Glauben Rechnung getragen. Die Reïnkarnationstheorie wurde frühzeitig auch auf die Götter angewandt. Die alte Vorstellung, daß, solange die Welt besteht, es immer einen Indra usw. geben wird, wurde, wie schon erwähnt, in der Weise mit der neuen Anschauung über die Vergänglichkeit jeder individuellen Persönlichkeit im Samsâra versöhnt, daß die Götter zu kosmischen Funktionären oder Inhabern bestimmter Ämter erklärt wurden. Die Ämter eines himmlischen Generals, Kaplans usw. bleiben, auch wenn das Individuum, das die Aufgaben eines Indra, eines Agni usw. versieht, unzähligemal gewechselt haben kann. Der Buddhismus hat diese zu seiner Zeit in Nordindien wohl schon allgemein verbreitete Lehre übernommen, wenn er auch nicht wie Brahmanen und Jainas von unvergänglichen Seelensubstanzen spricht, sondern in dem, was von der einen Existenz zur anderen übergeht, einen Strom von in funktioneller Anhängigkeit voneinander entstehenden und wieder vergehenden unpersönlichen Kräften, den Daseinsfaktoren (*dharma*) sieht.

Eine bedeutungsvolle Eigenschaft der vielen höheren Wesen, welche die einzelnen Religionen verehren, ist, daß sie eine nur begrenzte Machtfülle haben. Ihre Amtsgewalt erstreckt sich nur über bestimmte Gebiete. Am weitesten gingen in dieser Hinsicht die Römer. Wie Hermann Usener gezeigt hat, verehrten sie eine unübersehbare Menge von *Sondergöttern*. Jeder von diesen hat seine besondere Funktion bei den Prozessen des Ackerbaus: der eine fördert das Pflanzen, der andere das Säen, ein dritter das Hervorsprießen der Saat, andere wieder das Heranreifen und Ernten, das Dreschen, Mahlen usw. Die Japaner kennen Schutzgötter der einzelnen Teile des Hauses, der Küche, des Kessels und sogar des Aborts.

Das Verhältnis, in dem die höchsten Wesen zueinander stehen, kann in sehr verschiedener Weise gedacht werden, sie sind Glieder einer Götterfamilie oder eines Götterstaates, oder sie haben die einzelnen Ränge einer von den Theologen sorgsam ausgetüftelten Hierarchie inne. Während manche sich einfach damit begnügen, die vielen höheren Wesenheiten anzuerkennen, sehen andere in ihnen Diener oder Gefolgsleute des einen, ihnen unvergleichlich überlegenen Hochgottes oder Weltenherrn, andere verehren in ihnen besondere Teilaspekte des einen göttlichen ens realissimum.

Innerhalb dieser Gesamtheit göttlicher Wesen herrscht geschichtlich gesehen ein unaufhörlicher Wandel, neue treten auf, und andere werden

vergessen, viele ursprünglich verschiedene Götter werden als Phasen oder Hypostasen von einem betrachtet, andererseits entstehen auch wieder im Wege der Spaltung aus einem Wesen mehrere.

Charakteristisch für die höheren Wesenheiten ist es, daß sie alle nach irdischem, zumeist menschlichem Muster konzipiert sind. Sie haben menschliche Eigenschaften, Tugenden und Fehler. Es ist eine der befremdendsten Erscheinungen der Religionsgeschichte, daß die älteren Mythologien den Göttern, vor denen sich der Fromme in Andacht verneigt, allerhand Laster zuschreiben, die sie uns, jedenfalls vom Standpunkt heutiger Moralbegriffe aus gesehen, als sittliche Vorbilder völlig ungeeignet erscheinen lassen, worüber sich ja schon griechische Philosophen aufgehalten haben. Vor allem auf sexuellem Gebiete wird den Göttern viel menschlich-allzumenschliches zugeschrieben, man denke an die zahlreichen Inzestmythen der Naturvölker, Japaner, Inder (Brahmâ), an die hetero- und homosexuellen Abenteuer des Zeus, Apollo usw. Die Erzählungen von der Eifersucht der Götter, von ihren Bemühungen, sich gegenseitig zu übertreffen, von ihren Kämpfen untereinander und zahllose andere bekräftigen die Richtigkeit des Wortes „in seinen Göttern malet sich der Mensch".

Die kurze hier gegebene Übersicht zeigt, daß die buddhistische Lehre, daß die Götter nur vergängliche und in ihrer Macht beschränkte Wesen sind, durchaus nichts Befremdliches an sich hat, sondern in den verschiedensten anderen Religionen auch in dieser oder jener Weise anzutreffen ist.

II. Kein Weltschöpfer und Weltenlenker

1. Die buddhistischen Argumente gegen den Theismus

Alle alten indischen Hochreligionen erkennen das Dasein einer Vielheit von vergänglichen, dem Gesetz des Karma unterworfenen Göttern an. Während aber der Buddhismus ebenso wie der Jainismus und die klassischen Systeme der Mîmâṃsâ und des Sâṅkhya alle Götter ohne Ausnahme für karmabedingte Wesen halten, lehren viele orthodoxe Hindus und brahmanische Sekten, daß über allen vergänglichen Göttern ein ungewordener, unvergänglicher Weltenherr (*îśvara*) steht, der seit Ewigkeit und in Ewigkeit existiert und über den Kosmos und die Einzelwesen gebietet. Diese Gottesgläubigen suchten das Dasein des *îśvara* teils durch philosophische Argumente, teils durch Berufung auf die vedische Offenbarung oder andere von ihnen als autoritativ betrachtete heilige Schriften zu erweisen. Es war daher zu allen Zeiten eine Aufgabe buddhistischer Apologeten, ihren abweichenden atheistischen Standpunkt zu rechtfertigen. Im folgenden versuche ich, die Argumente, welche die buddhistischen Meister und Texte ins Feld führen, ohne Rücksicht auf die Zeit ihrer Ausbildung, aber nach logischen Grundsätzen geordnet, frei wiederzugeben[1].

Daß der Buddhismus von Hause aus schon seiner ganzen Natur nach nicht das Dasein eines ewigen und unvergänglichen persönlichen Gottes anerkennen kann, folgt mit Notwendigkeit aus seinem Wesen als Philosophie des Werdens. Wenn es in der Welt nirgends etwas Beharrendes gibt, wenn keinerlei unzusammengesetzte Substanzen bestehen, wenn jede Persönlichkeit nur ein ständig fließender Strom unaufhörlich sich ablösender *dharmas* ist, dann kann es keinen *îśvara* geben, mag dieser nun als Brahmâ ,Viṣṇu, Śiva oder wie sonst gedacht werden. Im Abhidharmakośa 5, 8, vol. IV, p. 19; Sphuṭârthâ p. 445, 26 heißt es deshalb: ,,Die Annahme, daß ein *îśvara* die Ursache (usw. der Welt) sei, beruht auf dem falschen Glauben an ein ewiges Selbst (*âtman*, d. h. unvergängliche

[1] Nicht zugänglich waren mir die dem NÂGÂRJUNA zugeschriebene *Îśvara-kartṛtva nirâkṛti* (ed. STCHERBATSKY in „Zapiski" 1906, p. 58) und der *Îśvara-bhaṅga* des KALYÂNARAKṢITA (erwähnt von LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñapti-mātratā-siddhi* (Paris 1928) p. 30).

geistige Substanz oder Persönlichkeit), dieser Glaube aber ist aufzugeben, wenn man sich darüber klar geworden ist, daß alles (vergänglich und deshalb) dem Leid unterworfen ist."

Nach Aṅguttara-Nikâya 10, 29, 2, V, p. 59 sagt Buddha: „Soweit Sonnen und Monde ihren Lauf vollenden und die Himmelsgegenden leuchtend glänzen, so weit erstreckt sich ein tausendfaches Weltsystem. In einem solchen sind tausend Sonnen, Monde, Meruberge, viermal tausend Kontinente und Ozeane, tausend Götterhimmel aller Stufen der Welt der Sinnenlust, tausend Brahmâ-Welten. Soweit ein tausendfaches Weltsystem sich erstreckt, so weit gilt der große Brahmâ als das höchste Wesen. Aber auch beim großen Brahmâ gibt es einen Wandel von Werden und Vergehen."

Die theistischen Schulen Indiens lehrten gleich vielen westlichen eine doppelte Theologie, auf der einen Seite verkündeten sie die Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit Gottes, auf der anderen legten sie ihm bestimmte Prädikate bei. Buddha wendete sich gegen beide. Nach Dîgh. 13, 14—21, I, p. 239f. sagte er: „Die Brahmanen geben selbst zu, daß keiner von ihnen Brahmâ mit eigenen Augen gesehen hat. Sie lehren mithin: Zu dem, den wir nicht kennen und nicht sehen, zur Gemeinschaft mit ihm weisen wir den Weg, und dies ist der einzige gerade Weg zur Erlösung. Das ist ebenso als ob jemand auf einem Platz eine Treppe bauen wollte, die zu dem oberen Stock eines Palastes führen soll, den er nie gesehen hat und von dem er nicht weiß, wie groß er ist. Oder wenn jemand sagt: ‚Ich liebe die Schönste in dem und dem Lande und möchte sie besitzen'. Wenn man ihn aber danach fragt, wie sie heißt, wie sie aussieht, aus welcher Kaste sie stammt, wo sie wohnt, dann erhält man nur negative Antworten. Ist das dann nicht ein unüberlegtes Gerede (*appâṭihîrakataṃ bhâsitam*, auch Dîgh, 9, 35)?"

Ist Gott zu groß, um von uns begriffen zu werden, so gehen auch seine Eigenschaften über unser Verständnis heraus, dann können wir aber weder etwas über sein Sein aussagen, noch ihm die Schöpfung zuschreiben (Bodhicary. 9, 121).

Es ist auch ein Widerspruch, wenn aus einem Unbegreiflichen das für uns Begreifliche hervorgegangen sein soll. Da bleibt man bei der Erforschung der Weltursachen besser bei dem Bekannten stehen (z. B. bei den Elementen, Bodhicary. 9, 119). Der Buddhismus betrachtet die Annahme eines *îśvara* als eine bloße Ausgeburt spekulativen Denkens, die praktisch nicht zur Erklärung der Welt beiträgt. Er lehnt sie deshalb ebenso ab wie die Annahme einer Seele. Von letzterer wird im Abhidharmakośa 9 (vol. V, p. 287) nämlich gesagt, daß die Entstehung der Gedanken usw.

schon allein durch das *manas* und die *saṃskâras* hinlänglich erklärbar sei. Man brauche daher nicht außer diesen noch eine Seele zu postulieren. Es sei dies ebenso überflüssig, wie wenn ein Kurpfuscher (*kuhaka-vaidya*) eine Medizin verwendet, die dem Kranken von sich aus schon hilft, außerdem aber noch die Mantras *phuṭ*! *svâhâ*! spricht, um den Kranken suggestiv zu beeinflussen und sich ein größeres Ansehen zu geben.

Die Vertreter einer positiven Theologie, d. h. die Theisten, welche den *îśvara* mit einem bestimmten Gott wie Viṣṇu, Śiva usw. gleichsetzen, schreiben diesem menschliche Eigenschaften wie Haß und Hochmut zu, die einem allwissenden Wesen nicht gut anstehen. Was ist das überhaupt für eine niedrige Vorstellung von einem Gott, wenn es (*Mahâbhârata* 7, 203, 140 und 13, 161, 7) von Śiva heißt: „Weil er verbrennt, weil er streng ist, grausig, voll Glut, und weil er Fleisch, Blut und Mark verzehrt, deshalb wird er Rudra genannt" (Abhk. 2, 64, 2, vol. I, p. 312, Sphuṭârthâ p. 238). Auch der Umstand, daß der Weltenherr denen, die er liebt, ihre Wünsche erfüllt, diejenigen aber, die er haßt, peinigt oder vernichtet, beweist, daß er nicht die eines höchsten Wesens allein würdigen Eigenschaften eines Bodhisattva besitzt, der sogar seinen Feinden, die ihm nach dem Leben trachten, bis zur völligen Aufopferung seines eigenen Daseins wohltut.

Gegen den Theismus spricht auch der Umstand, daß die verschiedenen Sekten je verschiedene Götter als den Weltschöpfer und Weltregierer betrachten: die Brâhmas Brahmâ, die Viṣṇuiten Viṣṇu usw. Wer hat nun recht? NÂGÂRJUNA, der diesen Punkt berührt[1], führt die Divergenz der Meinungen darauf zurück, daß Brahmâ, Viṣṇu usw. in ihrer hochmütigen Verblendung sich selbst jeweils für den *îśvara* halten und dadurch auch die Menschen in die Irre führen.

Ihren Hauptangriff richten die buddhistischen Philosophen gegen die Lehre von der Weltschöpfung durch Gott. Die folgenden Argumente werden im Abhidharmakośa 2, 64d, vol. I, p. 312ff., Sphuṭârthâ p. 237 und Bodhicaryâvatâra 9, 119—126 ins Feld geführt.

Zunächst wird der Einwand erhoben: Wenn alles auf Gott als die alleinige Ursache zurückginge, dann müßte auch alles auf einmal geschaffen worden sein (*yugapat sarveṇa jagatâ bhavitavyan*, Sphuṭârthâ 237, 23). Tatsächlich entstehen aber die Dinge in der Welt nacheinander und auseinander.

Der Theist wendet dagegen ein, daß Gott nach seinem Willen (*chanda*)

[1] Mppś. I, p. 562: die dort zitierte Stelle über Viṣṇu scheint der Bhagavadgîtâ (10, 20 und 41) oder einem ähnlichen Werk zu entstammen, in welchem von den „*vibhûtis*" Viṣṇus die Rede ist.

bald das eine entstehen, das andere vergehen läßt. Der Buddhist macht dagegen geltend, daß man dann nicht von einer einheitlichen Willensentscheidung Gottes als einziger Weltursache sprechen kann, weil viele verschiedene Willensentscheidungen Gottes vorliegen. Wenn Gott die eine Ursache von ihnen allen wäre, dann müßten die Dinge auch alle gleichzeitig ins Dasein treten.

Dieses Argument liegt den Buddhisten nahe, weil für sie das bedingte Folgen eines *dharma* aus einer Mehrheit von anderen der Grundsatz ihres „Konditionismus" ist. Da die meisten Hindu-Schulen im Weltprozeß das ewige Spiel Gottes sehen, ist dieses Argument gegen ihre Lehre nicht so beweiskräftig wie es sein würde, wenn es gegen die iranisch-jüdisch-christlich-islamische Theorie von einer Vollendung aller Dinge gerichtet wäre.

Der Theist entgegnet darauf, daß Gott die Dinge, Zustände usw. sukzessive entstehen läßt, weil er auf die Verhältnisse Rücksicht (*apekṣaṇa*) nimmt. Wenn Gott dies aber tut, dann ist er nicht die alleinige Ursache von allem. Es gibt dann noch andere Ursachen, die wieder von anderen Ursachen abhängig sind.

Die Hauptschwierigkeit für die Theisten besteht darin, daß sie einerseits Gott als Urheber von allem annehmen, andererseits aber auch die Karma-Therorie gelten lassen wollen. Nach dieser aber ist jede Existenz die Folge von guten oder bösen Taten in einem früheren Dasein. Das hat als unausweichliche Konsequenz, daß der Weltprozeß keinen Anfang hat. In diesem Grundsatz stimmen die brahmanischen Systeme mit dem Prinzip der Buddhisten (*Śâkyaputrîya nyâya*) überein. Nur denken die Buddhisten hierin folgerichtiger, weil sie alles auf das Karma zurückführen, während hingegen die Annahme der Tätigkeit Gottes in der Welt neben der Vergeltungs-Kausalität des Karma nicht logisch zu rechtfertigen ist.

Wenn der Theist nicht überhaupt alle natürliche Kausalität, wie sie z. B. beim Entstehen eines Sprosses aus einem Samenkorn vorliegt, leugnet, muß er diese natürlichen Ursachen für Gott als Hilfsursachen (*sahakârikâraṇa*), gelten lassen. Das ist aber lediglich eine fromme Behauptung (*bhaktivâda*). Denn es läßt sich feststellen, daß zur Entstehung eines Sprosses ein Samenkorn, ein Feld, Wasser usw. erforderlich sind oder daß ein Sehbewußtsein nur auftritt, wo ein Auge, ein Farbenfleck, ein Wahrnehmen durch ein Denkorgan zusammenwirken, von einer Aktivität Gottes aber läßt sich nichts bemerken. Tatsächlich ist es doch auch so, daß die Entstehung des Sprosses oder des Sehbewußtseins immer nur erfolgt, wenn die angegebenen Voraussetzungen dafür vorliegen. Die

Annahme einer Wirkung Gottes neben dem natürlichen Kausalprozeß erscheint darum als völlig überflüssig. ŚÂNTIDEVA (Bodhicary. 9, 125) meint deshalb, daß, wenn Gott jedesmal auf etwas Rücksicht nehmen muß, um etwas zu schaffen — so wie der Töpfer des Tons bedarf, um einen Topf herzustellen —, dann ist er nicht Herr über alles. Das Unzulängliche der theistischen Position tritt besonders bei dem Nyâya-Vaiśeṣika-System hervor, dessen Anhänger ja als Vorkämpfer des Theismus bekannt sind. Denn wenn dort angenommen wird, daß die 5 Elemente der Raum, die Seele usw. ewig sind, und das Erkennen, Schmerz und Lust nicht auf Gott zurückgeführt werden, und wenn weiterhin die Vergeltungskausalität des Karma anerkannt wird, dann hat Gott eigentlich keine Funktionen in der natürlichen und sittlichen Welt wahrzunehmen. Ebensowenig befriedigt es, wenn die Vedântins sagen, Gott habe sich in die Elemente, in den Raum, in die Einzelseele umgewandelt und aus diesen dann das Gefüge der Welt und ihre Wesen entstehen lassen. Denn die Elemente sind nicht eines, sondern fünf, sie besitzen keine Intelligenz oder Aktivität, haben auch nichts Verehrungswürdiges an sich, wie können sie also Gott sein? Auch der Raum kann nicht Gott sein, da er keinerlei aktive Tätigkeit ausübt und ebensowenig die Seele, da sie als einheitlich beharrendes, unvergängliches geistiges Prinzip nicht existiert (d. h. nach der Lehre des buddhistischen *anâtma-vâda*).

Man kann die Lehre, daß Gott die Welt geschaffen hat, nur dann halten, wenn man eine „Urschöpfung" (*âdisarga*) annimmt, d. h. einen einmaligen von Gott ausgehenden Anfang des gesamten Weltprozesses. Das ist aber im Hinblick auf die von der Karma-Lehre geforderte Voraussetzung, daß die Wesen der heutigen Welt durch ihr Karma in einer früheren Welt bedingt sind, nicht möglich. Gott kann nicht der Urschöpfer der Welt gewesen sein, weil kein Zeitpunkt denkbar ist, zu dem er war, eine Welt aber überhaupt noch nicht (wenigstens in der latenten Form des Karma der Wesen einer früheren Welt) existierte.

Auffällig ist, daß bei diesen Argumentationen nicht der Einwand gegen die Theisten erhoben wird, daß, wenn die Welt auf Gott als alleinige Ursache zurückgeführt wird, man nicht hier Halt machen kann, sondern weiter fragen müßte: aus welcher Ursache ist Gott dann wieder entstanden? Es ist dies eine Frage, die heute von buddhistischen Apologeten vielfach gestellt wird[1].

[1] Prof. G. P. MALALASEKERA in dem Aufsatz *Buddhism and the Enlightenment of Man* in „The Listener" London, 7. Januar 1954; "If asked 'How did Life begin?' he (the Buddhist) would ask in return: 'How did God begin'?"

Die ganze Erörterung des Problems einer „creatio ex nihilo" erledigt sich für den Buddhisten schon dadurch, daß nach seiner Kausalitätstheorie etwas nie aus einer einzigen Ursache, sondern nur durch das Zusammenwirken einer Vielheit von Bedingungen entstehen kann.

Eine andere Schwierigkeit für den Theismus besteht nach der Meinung der Buddhisten darin, daß das Motiv der Weltschöpfung schwer zu erklären ist. Hat Gott die Welt zu seiner eigenen Ergötzung geschaffen, dann müßte man ja annehmen, daß er eine Freude daran hat, daß die von ihm geschaffenen Lebewesen allen Leiden der Existenz, wie Krankheiten, Höllenpein usw. unterworfen sind. Warum hat Gott, wenn er allmächtig ist, die Welt nicht besser gemacht?

Es entsteht dann schließlich auch noch das Problem: „Wenn Gott die Ursache von allem ist, was geschieht, was hat dann das Bemühen des Menschen überhaupt für einen Zweck?" (Aśvaghoṣa *Buddhacarita* 9, 53.)

Die Unvereinbarkeit der Vorstellung von einem guten allmächtigen Gott mit der Schlechtigkeit der Welt und mit der Lehre von der Willensfreiheit hat dem Pâli-Kanon zufolge bereits Buddha betont. Kurz zusammengefaßt heißt es Ang. 3, 61, 3, I, p. 174: „Einige Asketen und Brahmanen behaupten: ‚Was auch immer einem Menschen zuteil wird, Glück, Leid oder keines von beiden, das hat alles seinen Grund in dem Schöpfungswillen des Weltenherrn (*issara-nimmâna*)." Ich sage dazu: „Dann werden die Menschen ja auf Grund des Schöpfungswillens Gottes zu Mördern, Dieben, Wüstlingen, Lügnern und solchen, denen Gier, Übelwollen und irrige Meinungen eignen. Diejenigen, die sich im Ernst auf den Willen Gottes berufen, haben selbst nicht die Willensfreiheit, sich darüber zu entscheiden, was zu tun und was zu lassen ist." (Auf die Lehre, daß alles auf Gottes Willen zurückgeht, wird auch Majjh. 101, II, p. 222, 227 angespielt.)

Auch im Bhûridatta-Jâtaka (Nr. 543, vol. VI, p. 110) wird Vers 899 bis 902 die Frage aufgeworfen, warum Gott nicht alle Wesen glücklich macht und die Welt in Ordnung bringt (*ujju-karoti*). „Der Herr der Wesen ist ungerecht, weil er, obwohl es doch ein Recht gibt, auch das Unrecht schuf."

Wenn sich die Brahmanen für ihre Lehren auf den Veda oder andere heilige Texte berufen, so ist das ohne Wert, denn ihre Worte sind nur unwahres Geschwätz (*asatpralâpa*, Abhidharmakośa 4, 68d, III, p. 148). Ähnlich werden sie Milinda p. 10 als leer und ohne wirklichen Kern bezeichnet. In der dem Aśvaghoṣa zugeschriebenen *Vajrasûcî* werden die heiligen Schriften der Brahmanen lächerlich gemacht, vgl. dort § 20 über

die Lehre des Puruṣasûkta (Ṛgveda 10, 90), nach welcher die vier Kasten aus dem einen göttlichen Urwesen hervorgegangen sein sollten[1].

Nach Majjh. 95, II, 169 soll schon Buddha gesagt haben: „Von den alten Überlieferungen, welche die Brahmanen einem Korbe gleich von Generation zu Generation weitergeben, behaupten sie ‚dies ist wahr, alles andere ist Unsinn'." Gibt es unter diesen bis zu den alten Meistern herauf aber auch nur einen, der von sich sagen kann: „Ich weiß es selbst?" So gleichen sie alle einer Reihe von hintereinander gehenden Blinden, von denen keiner vorn, in der Mitte oder hinten etwas sieht." Dem auf Offenbarung zurückgehenden Wissen der Brahmanen stellt Buddha eine Erkenntnis gegenüber, die nach ihm von jedem unmittelbar eingesehen werden kann, wenn er die dazu erforderlichen Voraussetzungen in sich entwickelt hat.

Der Buddhismus begnügt sich jedoch nicht damit, die Lehren der Theisten zu widerlegen, er hat auch eine Theorie darüber entwickelt, wie der irrige Glaube an einen Gott (*Brahmâ*), der die Welt geschaffen hat, entstanden ist. Die älteste Form dieser Theorie findet sich bereits im Dîghanikâya 1, 2, 2, I, p. 17. Ich gebe diesen Text, mit einigen Erläuterungen, in R. O. Frankes Übersetzung[1] hier wieder. Er beginnt mit der Schilderung der auf den Untergang einer Welt periodisch eintretenden Weltentstehung und lautet:

„Es kommt nach Ablauf einer langen Periode einmal die Zeit, daß diese Welt vergeht. Wenn das geschieht, dann verflüchtigen sich die Kreaturen größtenteils in (das Reich der) Strahlenwesen (*âbhassara*, d. h. Götter eines höheren, nicht beim Weltuntergang vernichteten Himmels). Dort leben sie mit Körpern, die Geist[3] sind, ihre Nahrung ist Freude, sie strahlen in eigenem Lichte, bewegen sich in der Luft, wohnen in Glanz und Herrlichkeit, und ihr Leben hat eine sehr lange Dauer.

Es kommt dann nach Ablauf einer langen Periode endlich einmal die Zeit, daß diese Welt wieder entsteht. Wenn das geschieht, dann erscheint der leere Brahmâ-Palast. Dann scheidet ein Wesen, weil die für Wesen seiner Gattung geltende Lebensdauer abgelaufen oder der Schatz seiner eigenen Verdienste (dem es eben die Existenz in der Welt der Strahlenwesen zu verdanken hatte) erschöpft ist, aus der Schar der „Strahlenden" ab und erscheint zu einer Existenz im leerstehenden Brahmâ-Palaste. In

[1] A. Weber, Abh. Berliner Akademie 1859, p. 227ff. *Indische Streifen I* (Berlin 1868), p. 186ff.

[1] *Dîghanikâya* in Auswahl übersetzt von R. O. Franke, Göttingen-Leipzig 1913, p. 25f.; vgl. *Sputârthâ*, p. 448f.

[3] R. O. Fanke übersetzt „*manas*" mit „Geist", es ist darunter das aus feinstem Stoff bestehende Denkorgan gemeint.

dieser neuen Existenz lebt es mit einem Körper, der Geist ist, seine Nahrung ist Freude, es strahlt in eigenem Lichte, bewegt sich in der Luft, wohnt in Glanz und Herrlichkeit, und sein Leben hat eine sehr lange Dauer.

Wenn aber jenes Wesen in diesem Palaste lange Zeit allein gewohnt hat, dann wird es ihm langweilig, und es entsteht in ihm das unruhige Verlangen: „Ach, wenn doch auch andere Wesen zu dieser Existenz gelangen möchten!" Dann scheiden, weil die den Wesen ihrer Art zustehende Lebensdauer abgelaufen oder der Schatz ihrer eigenen Verdienste erschöpft ist, noch andere Wesen aus der Schar der „Strahlenden" ab und erscheinen im Brahmâ-Palaste jenem Wesen zur Gesellschaft. Auch diese leben dort mit Körpern, die Geist sind, ihre Nahrung ist Freude, sie strahlen in eigenem Lichte, bewegen sich in der Luft, wohnen in Glanz und Herrlichkeit, und ihr Leben hat eine sehr lange Dauer.

Dann kommt dem Wesen, welches zuerst zur Existenz dort gelangt war, der Gedanke: „Ich bin Brahmâ, der große Brahmâ, der Allmächtige, keinem Untergebene, dessen Auge nichts verborgen ist, der unumschränkte Herr, der Wirkende, der Schöpfer, der höchste Regierer, der alles nach seinem Willen lenkt, der Vater alles Gewordenen und Zukünftigen. Ich habe diese Wesen geschaffen. Denn mir kam früher der Gedanke: „Ach, wenn doch auch andere Wesen zu dieser Existenz gelangen möchten!" Das war der Wunsch meines Geistes, und da sind die Wesen zu dieser Existenz gelangt." Und den nach ihm erschienenen Wesen kommt der Gedanke: „Das ist der verehrte Brahmâ, der große Brahmâ, der Allmächtige . . . Von ihm, dem verehrten Brahmâ, sind wir geschaffen. Denn ihn fanden wir schon vor als den zuerst hier Seienden. Wir aber sind nach ihm hier erschienen."

Die Stelle ist interessant, weil sie annimmt, daß ein Urmonotheismus schon die Religion der ersten Bewohner der Erde gewesen ist. Sie führt den Eingottglauben aber nicht auf eine Uroffenbarung zurück, sondern auf einen Irrtum, dem gleicherweise Gott wie auch die Menschen unterlagen.

Überblicken wir die hier aufgeführten Argumente gegen das Dasein eines persönlichen Weltschöpfers und Weltregierers, so ergibt sich, daß der Buddhismus in seinen maßgebenden indischen Texten der Gottesidee gegenüber eine festumrissene und eingehend begründete negative Haltung einnimmt. Mit seiner klaren Ablehnung der Vorstellung von einem göttlichen Weltschöpfer und Weltenlenker ist er unzweifelhaft atheistisch.

Es läßt sich nun die Frage stellen: ist dieser Atheismus ihm schon seit der ältesten Zeit eigen gewesen, oder hat sein Begründer, der historische Gautama, einen anderen Standpunkt eingenommen? Manche Forscher

haben Buddha von dem Vorwurf des Atheismus dadurch zu reinigen versucht, daß sie meinten, Buddha habe das Problem „Gott" überhaupt nicht berührt, er habe es absichtlich offen gelassen, weil er nur der Lehrer eines zur Selbsterlösung führenden Pfades sein wollte und alle metaphysischen Spekulationen ablehnte[1]. Andere haben die Auffassung vertreten, das Nirvâṇa oder das ewige Weltgesetz nehme die Stelle des persönlichen Gottes in Buddhas Lehre ein. Und wieder andere haben die Behauptung aufgestellt, Buddha habe sich zu einem Hochgott bekannt oder er habe bei seinen Anhängern von Anfang an als ein ewiges erlöstes Wesen gegolten. Alle diese untereinander sehr verschieden gearteten Versuche, einen „Theismus" Buddhas zu erweisen[2], sind Spekulationen, die in den Texten selbst keine Stütze finden, sie entbehren auch des geschichtlichen Unterbaus: wer eine so große Divergenz zwischen der Lehre des Begründers einer Religion und derjenigen der älteren Texte annimmt, dem erwächst daraus auch die Verpflichtung, im einzelnen aufzuzeigen, wie diese umstürzende Umwandlung vor sich gegangen ist. Da Buddha selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat und seine Aussprüche nicht durch Stenogramme oder Grammophon-Aufnahmen, sondern nur aus den späten Niederschriften der jahrhundertealten mündlichen Überlieferung bekannt sind, wird sich das, was Buddha selbst gelehrt hat, nie mit völliger Sicherheit feststellen lassen. Wenn man aber überhaupt den auf uns gekommenen kanonischen Schriften irgendwelche Authentizität zuschreibt, muß es als das Wahrscheinlichste gelten, daß sich Buddhas Stellung zum Gottesproblem nicht wesentlich von derjenigen unterschieden hat, welche die gesamte spätere Literatur einnimmt.

Für die vorliegende Untersuchung ist ein weiteres Eingehen auf diese Frage nicht vonnöten. Denn diese Arbeit ist ausschließlich den Lehren des historisch gewordenen Buddhismus gewidmet, wie sie uns seine Texte widerspiegeln. Wenn ein Botaniker über eine Eiche schreibt, wird er auch dem vollentwickelten Baum sein Hauptinteresse zuwenden und sich nicht mit einer Monographie über die Eichel und mit Mutmaßungen darüber, wie weit diese von dem Baum verschieden ist, begnügen können.

Daß der Buddhismus von Anfang an eine „a-theistische" Religion gewesen ist, erhält nun eine starke Stütze durch die Tatsache, daß er in Indien in dieser Hinsicht nicht allein steht.

[1] H. Beckh, *Buddhismus* (Berlin 1916) I, 121f., II, 126f.

[2] Vgl. darüber meine Besprechung des Sammelwerks Franz König, *Christus und die Religionen der Erde* (Freiburg 1952) in „Orientalistische Literaturzeitung" 1953 Nr. 11/12, besonders Spalte 509f., und meinen Aufsatz *Der Buddhismus in der Vorstellungswelt der Hindus*, Festschrift für Friedrich Weller (Leipzig 1954) S. 174.

2. Religionsgeschichtliche Parallelen

Einen atheistischen Pluralismus vertreten die Jainas. Die Lehre dieser Religion hat mit der des Buddhismus viel gemein, unterscheidet sich von ihr aber darin, daß sie ewige Einzelseelen und einen ewigen Stoff annimmt. Die uranfängliche Verbindung der anfangslosen Seelen mit den Atomen ist die Ursache alles Leides in der Welt, die Trennung dieser beiden nicht zusammengehörigen Entitäten ist die Voraussetzung für die Erlösung. Das Heil kann nur durch eigene Anstrengung gewonnen werden: kein Gott vermag den Menschen dabei zu helfen, denn es gibt keinen *îśvara*, der die Welt regiert oder durch die Macht seiner Gnade die Kette des Samsâra zu sprengen vermöchte. Der Glaube an einen ewigen, allwissenden, allgegenwärtigen Gott, der die Welt geschaffen hat (*kartâ* „Macher") und zerstören wird (*hartâ* „Vernichter") gilt den Jainas als ein Irrglaube (*mithyâdṛṣṭi*), der den Weg zum Heil versperrt. Für einen solchen Gott hat die Jaina-Lehre schon deshalb keine Verwendung, weil nach ihr die Welt weder (periodisch) entstanden ist noch (periodisch) vergehen kann. Die Argumente, welche die Jainas gegen das Dasein eines *îśvara* anführen, sind z. T. dieselben wie die der Buddhisten: die Unvereinbarkeit eines guten Weltenherrn mit den Übeln der Welt, der Anthropomorphismus, der darin liegt, Gott Liebe und Haß zuzuschreiben, die Begrenzung der Allmacht Gottes durch das Karma, die Uneinigkeit, die darüber besteht, ob Viṣṇu oder Śiva der Weltenherr ist usw.[1].

Des weiteren werden folgende Beweisgründe ins Feld geführt: Die Annahme, daß nur ein intelligentes Wesen die Welt geschaffen und geordnet haben könne, ist nicht stichhaltig, weil sich auch die Materie gesetzmäßig bewegen kann. Es wäre zudem möglich, daß nicht ein Gott die Welt schuf, sondern eine Vielheit von Göttern, weil ja auch Hunderte von Ameisen einen Bau ausführen. Bei der Annahme eines Schöpfers wäre anzunehmen, daß er einen Leib hat, weil auch ein Töpfer einen Körper hat. Dann erhebt sich aber die Frage, warum man Gottes Leib nicht sehen kann; da auf Erden alles, was einen Körper hat, entstanden ist und wieder vergeht, müßte also auch Gott vergänglich sein. Wird aber behauptet, Gott sei ein rein geistiges Wesen, so erscheint es als unmöglich, daß er materielle Produkte zu schaffen vermag. Ein reiner Geist wäre nach der Jaina-Lehre nur als ein Erlöster denkbar; ein solcher hat

[1] Eine ausführliche Widerlegung des Daseins Gottes gibt MALLIṢENAS Kommentar zu HEMACANDRAS, *Syâdvâda-mañjarî*, deutsche Übersetzung bei H. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern* (Bonn 1923) p. 102—112. Diese und andere Argumente habe ich in meinem Werk *Der Jainismus* (Berlin 1925) p. 214—222 behandelt, wo auf p. 470 weitere Literatur angegeben ist.

aber weder die Möglichkeit noch den Wunsch, sich in der Welt zu betätigen. Nimmt man an, daß Gott allgegenwärtig ist, dann müßte er auch an unreinen Orten, z. B. in den Höllen, vorhanden sein. Wie ist es aber überhaupt möglich, daß ein gütiges Wesen, wie es Gott nach Meinung der Theisten sein soll, so schreckliche Straforte schafft und die Sünder so furchtbare Strafen erdulden läßt?

Als Autorität für ihre Anschauungen berufen sich die verschiedenen theistischen Schulen auf die angeblich von Gott herrührenden Offenbarungsschriften. Diese können aber nicht von einem allwissenden Wesen verfaßt sein, weil sie viele Widersprüche enthalten. Zudem steht es einem erhabenen Wesen nicht an, unausgesetzt seine eigenen Vorzüge zu verkünden.

So läßt es sich auf keine Weise zwingend dartun, daß es einen Schöpfer und Regierer der Welt gibt. Die Gottesidee beruht vielmehr auf einer Einbildung, welcher ebensowenig eine Realität zugrunde liegt wie der Vorstellung von dem Sohne einer unfruchtbaren Frau.

Buddhismus und Jainismus sind Heilslehren, die von den rechtgläubigen Brahmanen als häretisch angesehen werden, weil sie die vedische Offenbarung nicht anerkennen. Der religiöse Atheismus ist nun aber keineswegs auf außerhalb der brahmanischen Orthodoxie stehende Lehren beschränkt. Es ist vielmehr für den Brahmanismus außerordentlich charakteristisch, daß von den sechs philosophischen Systemen, die als gleichberechtigte Ausdrucksformen der Orthodoxie gelten, auch zwei ausgesprochen atheistisch sind: die Mîmâṃsâ und das klassische Sâṅkhya.

Kein religiöses System der Hindus nimmt für sich in Anspruch, so rechtgläubig zu sein wie die Mîmâṃsâ, die Lehre vom Werkdienst. Will sie doch nichts anderes sein als eine Auslegung und Verteidigung der heiligen Schrift. Der Veda ist für die Mîmâṃsakas weder von einem Gott verkündet, noch von einem Menschen verfaßt worden, er ist vielmehr eine ewige, durch sich selbst existierende geistige Substanz. Er ist sozusagen die in Worte gefaßte ethische und rituelle Weltordnung, die für alle Zeiten gültige Verkörperung des Dharma, die Summe aller für alle unbedingt bindenden religiösen Pflichten. Mit großem Scharfsinn versucht Kumârila, ein Hauptvertreter dieser Lehre (8. Jh. n. Chr.) ihr Grunddogma zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen; für jemanden, der nicht schon an den Veda als Offenbarung glaubt, haben seine Argumente natürlich ebensowenig Beweiskraft wie diejenigen, die für die Verbalinspiration der Bibel oder für die Unerschaffenheit des Korân angeführt worden sind. In seinem *Mimâṃsâślokavârtika* zu Sûtra V, Abschnitt 16 (*Sambandhâkṣepaparihâra*) Kârikâ 43ff. geht Kumârila

auf die Lehre der Gottgläubigen ein, welche annehmen, daß Prajâpati (der Herr der Geschöpfe) die Welt geschaffen habe. Diesen Glauben erklärt er für unbegründet, denn zu einer Zeit, als das Universum noch nicht existierte, gab es noch keine Menschen, die bei der Schöpfung dabeigewesen sein und darüber Mitteilungen an andere gemacht haben können. Beruft man sich aber darauf, daß Gott später den Menschen geoffenbart habe, wie er die Welt geschaffen habe, so ist dies auch kein Beweis für die Richtigkeit der Behauptung, weil Gott dies den Menschen auch nur erzählt haben kann, um seine angebliche große Macht zu zeigen (60). Es läßt sich auch nicht annehmen, daß Gott die Welt aus Liebe (Mitleid) mit noch nicht existierenden Geschöpfen gemacht hat, sonst würde er nur glückliche Wesen geschaffen haben. Wenn Gott absolut rein und vollkommen ist, wie kommt es dann, daß die von ihm ins Dasein gerufene und regierte Welt so unrein und unvollkommen ist? Die Theorie, daß alles Schlechte auf das Nichtwissen (*avidyâ*) oder die Mâyâ zurückzuführen sei, hilft hier auch nicht, denn wenn diese Kraft so mächtig ist, daß sie ohne Gottes Willen das ganze Universum in seiner Vielfalt hervorruft, dann gibt es in Wahrheit einen Dualismus von zwei gegeneinander arbeitenden Urwesen. Ist das Nichtwissen aber ein solches uranfängliches, vom Brahman unabhängiges Urwesen, dann könnte es nie aufgehoben werden, und eine Erlösung wäre daher unmöglich (85). Die Annahme, daß die Welt nicht, wie in den bisher behandelten Darlegungen angenommen, überhaupt einmal am Anfang der Zeiten geschaffen worden ist, sondern daß sie periodisch entsteht und wieder zerstört werden wird (wie die meisten Hindus glauben), widerspricht überhaupt der Erfahrung (68) und ist deshalb aufzugeben (die Mîmâṃsakas lehren wie die Jainas, daß die Welt als Ganzes ewig und unvergänglich ist). Diese Theorie macht zudem das Dasein eines Weltschöpfers überhaupt entbehrlich, weil die Karma-Gesetze, welche das Entstehen einer neuen Welt bedingen, die Allmacht Gottes völlig einschränken würden (54). Aus diesen und anderen Gründen ist die Annahme eines Weltenherrn zu verwerfen; die Autorität des Veda wird besser sichergestellt, wenn man auf die unsichere Annahme eines allwissenden Urhebers desselben verzichtet und der Theorie beitritt, daß der Veda ewig ist. Dem widerspricht es nicht, daß in manchen Stellen des Veda von einer Schöpfung usw. gesprochen wird, denn diese Aussprüche der heiligen Schrift haben nur das Ziel, die Wichtigkeit bestimmter Riten zu betonen und die Menschen zur Ausführung anzuhalten.

Auch das Sâṅkhya ist in seiner klassischen Form atheistisch. Die Gründe für die Ablehnung der Annahme eines Weltschöpfers werden von VÂCASPATIMIŚRA in seinem Kommentar zu ÎŚVARAKṚṢṆAS *Kârikâ*, Lehr-

strophe 57 besprochen: Gott kann die Welt nicht geschaffen haben, weil beide Motive vernünftigen Handelns: Egoismus und Güte, bei ihm nicht vorhanden gewesen sein können, denn Egoismus kommt nicht in Frage, weil Gott ewig vollkommen ist und seine Wünsche alle erfüllt sind; aus Güte kann er die Geschöpfe auch nicht geschaffen haben, weil sie in der Welt höchst unglücklich sind. Es ist deshalb viel vernünftiger, den Weltprozeß auf das Wirken der Materie (*prakṛti*) zurückzuführen; ohne Bewußtsein zu besitzen, ist diese (vom Karma reguliert) die Veranlassung für alles, so wie das Ausströmen der Milch die Ursache für das Wachstum des Kalbes ist.

Die angeführten Proben zeigen, daß in der klassischen Zeit der indischen Philosophie (500 bis 1000 n. Chr.) neben dem Buddhismus eine Reihe von Lehren bestanden haben, welche zwar eine Vielheit von vergänglichen Göttern annahmen und durchaus in religiösen Kategorien dachten, den Theismus aber strikt ablehnten und scharfsinnige Argumente gegen ihn vorbrachten.

In der Folgezeit ist der religiöse Atheismus in Indien durch die Entstehung theistischer, pan-en-theistischer und theopantistischer Richtungen dann ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Bei einem so konservativen Volke wie den Hindus läßt sich aber vielfach die Beobachtung machen, daß geistige Strömungen, die einmal bedeutsam waren, in dieser oder jener Weise erhalten bleiben. So ist auch der religiöse Atheismus nie ganz aus der philosophischen Spekulation verschwunden. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erneuerte der Asket Bakhtâvar, dessen Schirmherr der Râjâ von Hâthras war, in seinem Werke *Sûnîsâr* (*Die Quintessenz des Leeren*) den buddhistischen *Sûnyavâda* in solipsistisch-idealistischem Sinne. Es gibt keinen Gott und keine Außenwelt, sondern alles, was einer wahrnimmt, vorstellt oder denkt, ist nur eine Widerspiegelung seines Ich[1].

Unter dem Einfluß modern-abendländischer Gedanken ist im Panjâb zu Beginn unseres Jahrhunderts eine religiöse Sekte entstanden, welche einen militanten Atheismus mit sozialen Reformideen, Spiritismus, Yoga und dem Kult des Guru (Stifters) verbindet. Diesen Dev-Samâj habe ich als „atheistische Kirche des Übermenschen" in meinem Buche *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien* (Leipzig 1928), p. 36—47 ausführlich behandelt[2]. Wenn man von Auguste Comte's *Religion de*

[1] H. H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus* (London 1862) p. 359ff.; vgl. ERE 2, p. 186.

[2] Zu der dort auf p. 69 angeführten Literatur in Hindî und Englisch sind jetzt noch hinzuzufügen: *Dev-shâstra*, jetzt 4 Bände, Lahore 1935; *Âtma Kathâ, arthât*

l'humanité gesagt hat, sie sei ein Katholizismus, bei dem die christlichen Bestandteile entfernt worden sind, so könnte man diese Lehre als einen modernisierten Hinduismus definieren, bei welchem der *varṇâśrama-dharma*, die Seelenwanderungslehre und jeder Glaube an transzendente Götter ausgemerzt wurden.

Die Religionsgeschichte kennt aber auch außerhalb des Ganges-kontinents Glaubensformen, die die Existenz von zahlreichen begrenzten Gottheiten annehmen, die Vorstellung eines persönlichen Weltenherrn aber ablehnen. Wenn man den Kreis dieser Religionen weit spannt, dann wäre z. B. an manche primitive Negervölker zu erinnern, bei denen der höchste Gott, nach D. WESTERMANN, eigentlich nichts anderes ist als eine unpersönliche Schicksalsmacht, und auch bei manchen Indianern ist ähnliches festgestellt worden. Schon DAVID HUME bezeichnete in seiner *Natural History of Religion* (1757)[1] die Völker der antiken Welt als „eine Art von abergläubischen Atheisten", weil sie nicht an einen persönlichen Weltenlenker, sondern an mächtige, aber in ihrer Macht beschränkte Gottheiten glaubten, die als „Sklaven des Schicksals und des Naturverlaufs" angesehen wurden[2]. Es ist bekannt, daß bei vielen Chinesen die Vorstellung von einem höchsten Gott sehr vage geblieben ist. Sagt doch H. HACKMANN von *Schang Ti*, dem „obersten Herrscher": er wird niemals ein voller, echter Gott. Er bleibt eine „Macht", dem Begriffe des Schicksals (chinesisch *Ming*, das häufig seine Stelle einnimmt), mehr verwandt als dem eines Gottes[3]. Der Gedanke eines persönlichen Weltenlenkers ist dann aber im Verlauf der chinesischen Geistesgeschichte immer mehr aus der metaphysischen Anschauung geschwunden und die Sung-Philosophen, vor allem DSCHU-HSI (1130-1200 n. Chr.) „haben der Erklärung des Entstehens und des Sinnes der Welt aus dem Stoff und der ordnenden Kraft bewußt und systematisch den transzendenten Rest genommen. Der Atheismus der buddhistischen Weltanschauung hat bei dieser neuen Philosophie durch seine Einwirkung

Dev Samâj sthâpak kî jubalî aiḍres, 1935; *Satya aur mithyâ dharmm matoṃ ke viś-vâsiyom kî pahcân*, 1925; ferner *The Dev Shastra* (engl. Übersetzung, 2 Bde, Lahore o. J.). — P. V. KANAL, *Altruism, high road to higher Life* (6 vols., Moga 1940—1951), *Man's Life after Death* (Lahore 1946) und vor allem das umfangreiche Werk von P. V. KANAL, *Bhagwan Dev Atma* (Lahore 1942), das auf 700 Seiten den Meister und seine Lehre verherrlicht.

[1] DAVID HUME, *Philosophical Works* (Boston 1854) vol. IV, p. 419—493, deutsche Übersetzung von WILHELM BOLIN (Leipzig 1909).

[2] Die beiden Zitate im Text p. 434 und 454, in der Übersetzung p. 39 und 59.

[3] HEINRICH HACKMANN, *Chinesische Philosophie* (München 1927) p. 26.

während der vergangenen Jahrhunderte unzweifelhaft mitgesprochen“[1]. Im nächsten Abschnitt werden wir im einzelnen sehen, bei wie vielen Völkern an Stelle eines persönlichen Weltenlenkers eine unpersönliche Macht als höchstes Weltprinzip gilt. Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, diese Vorstellung in der Geschichte der abendländischen Philosophie zu verfolgen. Als Beispiel läßt sich Arthur Schopenhauer anführen, dessen von den Gedanken der All-Einheit, der moralischen Weltordnung und der Erlösung erfülltes metaphysisches System durchaus als eine besondere Ausprägung von religiösem Atheismus bezeichnet werden muß.

[1] Otto Franke, *Die Chinesen* in Chantepie de la Saussayes *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl. (Tübingen 1925) p. 244f.

III. Das Weltgesetz

1. Die buddhistischen Vorstellungen vom Dharma

Der große islamische Indien-Forscher ALBERUNI schreibt im 5. Kapitel seines 1030 verfaßten Indien-Werks:

"As the word of confession 'There is no god but God, Muhammad is his prophet' is the shibboleth of Islam, the Trinity that of Christianity and the institute of the Sabbath that of Judaism, so metempsychosis is the shibboleth of the Hindu religion. Therefore he who does not believe in it does not belong to them and ist not reckoned as one of them[1]."

ALBERUNI hebt hier treffend den wesentlichen Unterschied hervor, der zwischen den westlichen theistischen Religionen und den indischen besteht.

Das dem Hinduismus, Jainismus und Buddhismus gemeinsame Zentraldogma ist die Annahme einer im ganzen Kosmos sich manifestierenden sittlichen Weltordnung, die in der automatisch-wirksamen Vergeltungskausalität alles Tuns und der dadurch zwangsmäßig bedingten Wiederverkörperung zum Ausdruck kommt. Die mannigfachen Divergenzen, die zwischen den drei indischen Religionen und den verschiedenen Schulen und Sekten innerhalb derselben bestehen, sind im Vergleich zu der grundlegenden Welt-Konzeption, die sie untereinander eint und von den westlichen Glaubensformen trennt, von sekundärer Bedeutung. Dies erklärt es, weshalb sich im indischen Mittelalter wie in der Gegenwart die verschiedenen Richtungen des Hindutums, der Jainismus und der Buddhismus als Glieder eines Ganzen betrachten und auf einer gemeinsamen Plattform zu stehen meinen. Es macht auch das merkwürdige Phänomen verständlich, daß Theisten, Pan-en-theisten und A-theisten, die Anhänger Viṣṇus und Śivas, die Vedagläubigen und die Heterodoxen meist friedlich miteinander ausgekommen sind, während im Westen viel geringfügigere Differenzen in den Anschauungen über Gott und Seele zu blutigen Kämpfen geführt haben. Wie sehr sich auch der moderne Hinduismus der maßgeblichen und fundamentalen Bedeutung der Lehre von

[1] *Alberuni's India* engl. von E. SACHAU (London 1910) I, p. 50.

dem moralischen Weltgesetz bewußt ist, brachte kürzlich der Premier-Minister des Staates Madras, C. Rajagopalachari, in einer Rede zum Ausdruck, die er an der Universität Patna über das Thema *The value of Hindu Philosophy in a modern State* gehalten hat. Die *Oversea's Hindustan Times* vom 21. März 1953 schrieben: "The Vedantic philosophy Mr. Rajagopalachari said, was more consistent with modern times, because it was based on the rule of law. Other religions were based on fear and on the punishment that might be inflicted by some supreme authority. Hindu philosophy rested on the rule of law and not on the ruler. It was not authoritarian law meant for execution by force. Hindu philosophy was based on natural law as scientists understood it." —

Es ist klar, daß die indische Lehre von der in der karmischen Kausalität sich offenbarenden sittlichen Weltordnung am deutlichsten in den Religionen hervortritt, die auf die Annahme eines *îśvara* verzichten und deshalb nicht genötigt sind, das Verhältnis des allmächtigen Gottes zu dem allumfassenden Weltgesetz in dieser oder jener Weise zu bestimmen. Neben dem Jainismus ist daher der Buddhismus besonders instruktiv für das Verständnis des *Dharma*, d. h. des höchsten unpersönlichen Prinzips des Universums, in welchem unsere Begriffe von Naturgesetz und sittlicher Weltordnung zusammenfallen.

Der *Dharma* (von der Wurzel *dhar* tragen, verwandt mit dem lateinischen *firmus*) ist der unerschütterlich feste „Träger" des Weltgeschehens, die Norm, die alle großen wie kleinen Erscheinungen des natürlichen wie des sittlichen Lebens regiert. Er manifestiert sich in der unendlichen Vielfalt derjenigen Kräfte, welche von den Buddhisten ebenfalls als *dharmas* bezeichnet werden: in den einander bedingenden Daseinsfaktoren (*saṃskâra*), welche durch ihr Zusammenspiel die äußere und die innere Welt eines Individuums hervorbringen, in den Gesetzen des Werdens und Vergehens und der ursächlichen Abhängigkeit, aber auch in den Normen, Regeln, Geboten, Pflichten, Rechten, in der erlösenden Heilslehre und schließlich in dem weltüberwindenden Endpunkt alles Strebens, im Nirvâṇa (das selbst der höchste Dharma genannt wird).

So wie nach theistischer Anschauung der transzendente Gott kraft seiner Allmacht den Zwiespalt zwischen natürlichem und moralischem Geschehen aufhebt, indem er die Natur als Mittel benutzt, um einen sittlichen Endzweck zu erreichen, so stellt nach dem Buddhismus das der Welt immanente Gesetz die Harmonie zwischen dem natürlichen Verlauf und den Forderungen des sittlichen Bewußtseins dadurch her, daß es durch die automatisch wirkende Vergeltungskausalität aller moralisch positiv oder negativ bedeutsamen Handlungen die Welt und das Schicksal

des Einzelnen jeweils so gestaltet, daß keine gute Tat unbelohnt, keine schlechte ungestraft bleibt. Der ganze Kosmos ist deshalb nichts anderes als das ständige Sichtbarwerden der unausweichlichen Folgen des sittlichen oder unsittlichen Handelns der unendlich vielen Lebewesen, die ihn erfüllen. So gleicht das All mit seinen Himmels-, Höllen- und Erdenwelten einem vom Dharma gelenkten, vom Karma immer wieder aufgezogenen Perpetuum mobile, das sich seit jeher in Bewegung befindet und nie zur Ruhe kommen kann, mögen auch einzelne ihm zugehörige Lebensströme (Individuen), wenn das Karma in ihnen seine Kraft verlor, aus ihm ausscheiden.

In überaus feierlicher Form wird an vielen Stellen des Pâli-Kanons betont, daß die großen Gesetze des Daseins der Welt von Natur aus innewohnen und unabhängig von dem Auftreten eines Buddha da sind. So heißt es Ang. 3, 134, vol. I, p. 286:

„Ob Tathâgatas aufgetreten sind oder ob Tathâgatas nicht aufgetreten sind, fest steht dieses Grundgesetz (*dhâtu*, Prinzip), diese Gesetzmäßigkeit (*dhamma-ṭṭhitatâ*), diese gesetzliche Notwendigkeit (*dhamma-niyâmatâ*) alle bedingten Daseinsfaktoren (*saṅkhârâ*) sind vergänglich, alle bedingten Daseinsfaktoren sind leidvoll, alle *dhammas* (d. h. die bedingten *saṅkhâras*, und der unbedingte *dhamma*, nämlich das *nibbâna*) sind „ohne Selbst" (*anattâ*, d. h. ohne Wesenskern, ohne beharrende Substanz). Dies erkennt und durchschaut der Tathâgata, und hat er es erkannt und durchschaut, so lehrt er es, zeigt es auf, verkündet es, stellt es fest, erklärt es, erläutert es, setzt es auseinander und macht es offenbar."

Dasselbe wird Samy. 12, 20, 3, II, p. 25 vom Gesetz der bedingten Entstehung (*paticcasamuppâda*) gesagt, von jenem großen Gesetz, das Gautama, noch bevor er vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisattva war (Samy. 12, 10, II, p. 10), entdeckte und das den Buddhisten aller Zeiten als der kostbarste Edelstein (*ratna*) aller Welterkenntnis erschienen ist.

Die drei „Siegel" aller Existenz *anicca*, *anattâ*, *dukkha* und die zwölfgliedrige Kausalkette sind die Grundlage aller buddhistischen Weltdeutung und Erlösungshoffnung.

Denn der Buddhismus kennt im Gegensatz zu fast allen anderen religiösen und philosophischen Systemen weder eine erste Ursache der Welt, noch eine allumfassende geistige oder materielle Substanz, aus der alles, was ist, entstanden sein soll. Vielmehr kann etwas nur in Abhängigkeit von etwas anderem ins Dasein treten, ein erster Anfang ist ebenso unmöglich wie ein definitives Ende. Der Buddhist betrachtet deshalb alle Versuche, die Welt oder das Einzelwesen auf eine oder mehrere „ewige Substanzen" (Gott, Seele, Urmaterie, Atome etc.) zurückzuführen

oder aus ihnen entstehen zu lassen als ein Bemühen, das ebenso vergeblich sein muß wie der Versuch, „das Spiegelbild des Mondes auf einer Wasserfläche mit Schildkrötenhaaren festzubinden“[1]. Es gibt daher keine permanenten Entitäten irgendwelcher Art, sondern alles was ist, ist streng bedingt und geht wieder vorüber. Das ganze Universum und alles, was in ihm ist, löst sich für die philosophische Analyse auf in eine rein gesetzmäßige Folge von dynamischen Prozessen, in ein Kräftespiel von *dharmas*. Die Theorie, daß jede Einzelerscheinung in funktioneller Abhängigkeit entsteht, wird nun weiter dahin präzisiert, daß nur eine Vielheit von Faktoren einen neuen Faktor hervorbringen kann, nicht einer allein. Es gibt also kein Entstehen aus einer „Ursache“, aus der sich etwas entwickelt, sondern nur ein ins-Dasein-treten von etwas Neuem durch das gemeinsame Zusammenwirken einer Vielheit von Bedingungen. Das Weltgesetz manifestiert sich als ein durchgehender und unverbrüchlicher „Kondition(al)ismus“. Nirgends existieren isolierte Faktoren, sondern alle Dinge hängen kontinuierlich zusammen. So ist auch die Persönlichkeit ein immer wechselnder Strom von Dharmas, die auf Grund einer Vielheit von Bedingungen aufspringen, kurze Zeit wirksam sind und wieder vergehen, um andern Platz zu machen.

Die Bedingungen, die das Dasein und Sosein einer scheinbaren Persönlichkeit, die in Wahrheit ein Bündel von Dharmas ist, veranlassen, sind nun, wie wir sahen, nicht nur physische oder intellektuelle Prozesse, sondern vor allem moralischer Natur. Die sittliche Qualität der in seinem irdischen Dasein bewußt durchgeführten Handlungen des Körpers, der Rede, des Denkens bestimmt das neue Leben eines Verstorbenen samt allem, was dazu gehört (Umgebung, Abstammung, Veranlagung usw.). Jedes Wesen ist in dieser Hinsicht also selbstgeschaffen, weil sich in ihm die Kräfte zu einer Gestalt verbunden haben, die es in früheren Daseinsformen selbst erzeugt hat. Das Weltgesetz bekundet sich darin, daß alle die unendlich vielen Schicksale der Einzelwesen zusammen ein Ganzes bilden. Harmonisch aufeinander abgestimmt, bilden sie so die ohne Anfang und ohne Ende weiterfließende Geschichte der Welt.

Da das Weltgesetz in seinen heiligen Ordnungen feststeht, vermag ein Buddha mit völliger Gewißheit zu sagen, was möglich und was unmöglich ist. Diese *ṭhânakusalatâ* wird Dîgha 23, 1, 9, 12, III, p. 212 zu den besonderen Kräften des Buddha gerechnet (im Sanskrit *sthânâsthâna-jñâna-bala* Abhk. 7, 28c, vol. V, p. 69). Ein Beispiel hierfür gibt Ang. 1, 15, vol. I, p. 27, wo Gautama sagt: Etwas Unmögliches (*aṭṭhâna*), etwas das nie vorkommt (*anavakâsa*) ist, daß einer, der die rechte Er-

[1] S. Kuroda, *Mahâyâna* (Leipzig 1904) p. 24.

kenntnis besitzt, einen bedingten Daseinsfaktor (*saṃkhâra*) für ewig, nicht leidvoll oder für eine unvergängliche Substanz hält, seine Eltern und Heilige des Lebens beraubt, daß gleichzeitig zwei Buddhas auftreten, daß ein Weib ein Buddha oder Weltherrscher werden kann[1], daß jemand nicht den Lohn für seine guten und bösen Taten in entsprechender Weise erntet. Eine Reihe von naturgesetzlichen Unmöglichkeiten werden im *Aṭṭhâna-jâtaka* (vol. III, p. 477 = *Suvarṇaprabhâsa* ed. NOBEL, p. 214) aufgeführt.

Diese Dinge können nicht eintreten, weil die immanente Gesetzlichkeit dies unmöglich macht. Wir sehen hier wieder den Gegensatz zu der theistischen Anschauung, nach welcher für den allmächtigen Gott kein Ding unmöglich ist (1. Mos. 18, 14; Jer. 32, 17 und 27; Sach. 8, 6; Matth. 16, 26; Mark. 10, 27; Luk. 1, 37; Luk. 18, 27).

Wenn auch das Weltgesetz im Buddhismus vielfach eine ähnliche Rolle spielt wie der persönliche Gott in den theistischen Religionen insofern, als es Weltentstehung, Weltbestand, Weltuntergang bedingt und die Vergeltung aller guten und bösen Taten bewirkt, so wird es doch nicht als schöpferisches oder richtendes Prinzip der Welt verehrt: in dieser Hinsicht gibt es für den Buddhisten das Weltgesetz nur als eine „dira necessitas", aber nicht als eine quasigöttliche Wesenheit. Und doch ist der *Dharma* in gewissem Umfange Gegenstand eines Kultus, in dem Aspekt nämlich, in welchem er aus der Welt heraus und über diese emporführt. Die erlösende Heilslehre, der von den Buddhas verkündete Dharma, gilt ja neben dem Buddha und dem Saṅgha als ein Glied des *tri-ratna*. Von dieser Lehre, die „am Anfang, in der Mitte und am Ende heilvoll" (*kalyâṇa*) ist, heißt es an vielen Stellen: dieser Dharma ist *sandiṭṭhika, akâlika, ehipassika, opanayika paccattam veditabba viññûhi*, d. h. er ist „im gegenwärtigen Dasein schon wirksam, an keine Zeit gebunden, allgemein zugänglich, zum Ziele führend und von den Verständigen unmittelbar zu begreifen" (Samy. I, 2, 10,I, p. 9).

In breiterer Ausführung finden wir ähnliches in einem in ŚÂNTIDEVAS *Śikṣâ-samuccaya* (p. 322 der Ausgabe der Bibl. Buddhica) gegebenen Auszug aus dem *Dharma-saṅgîti-Sûtra*. Dort heißt es über den Dharma:

„Die Buddhas sind aus dem Dharma geboren (*dharma-ja*), haben ihn als ihr Licht (*prabhâ*), als ihren Bereich (*gocara*). Alle segensreichen Dinge (*sukhâni*), weltliche und überweltliche, die sind alle aus dem Dharma geboren, aus dem Dharma entstanden (*niṣpanna*) . . . Der Dharma ist gleich für alle Wesen, er unterscheidet nicht zwischen niederen, mittleren und vorzüglichen (Menschen). Der Dharma hat nichts mit Lust (*sukha*) zu

[1] Über die geistige Unzulänglichkeit der Frauen Mppś. I, p. 232.

tun, er ist unparteiisch (*apakṣa-patita*). Der Dharma ist zeitlos, von der Zeit unabhängig, er sagt zu jedem „Komm und sieh" (*aihipaśyika*), er muß von jedem selbst erfahren werden . . . Er ist in den Reinen wie in den Besudelten (*kṣata*), in den Heiligen wie in den Weltmenschen (*pṛthagjana*), bei Tage und bei Nacht wirksam (*pravartate*). Er ist unermeßlich wie der Raum (*âkâśa*), er schwindet nicht und nimmt nicht zu. Er wird nicht von den Wesen beschützt, sondern beschützt die Wesen. Er sucht nicht eine Zuflucht, sondern ist die Zuflucht der ganzen Welt. Der Dharma ist unwiderstehlich . . . Er ist weder in Furcht vor dem Samsâra, noch voreingenommen (*anunîta*) für das Nirvâṇa, denn immer ohne Schwanken (*sadâ nirvikalpa*) ist der Dharma."

Als das Mittel, aus der Leidenswelt herauszukommen, wird die Heilslehre deshalb verehrt. Dîgh. 27, 8, III, p. 84 drückt dies durch eine Fülle von Synonymen aus, die alle gleicherweise den Sinn des Huldigens haben (*dhammaṃ sakkaronto . . . garukaronto . . . mânento . . . pûjento . . . apacâyamâno*).

Die Stelle ist auch dadurch von Interesse, weil sie zeigt, wie sich die Bedeutungen Weltgesetz und Heilsordnung hier zu einem Ganzen verbinden.

Als Zentralbegriff des buddhistischen Systems ist der Dharma von der Forschung mit dem Brahma der Upaniṣaden verglichen worden. Die Übereinstimmungen sind in der Tat auffällig: beide sind die Voraussetzung des Bestehens dieser Welt, beide sind auch dasjenige, dessen Erkenntnis aus dieser Welt heraus zur Erlösung von ihr führt. Dabei dürfen freilich die bedeutsamen Unterschiede, die zwischen beiden bestehen, nicht übersehen werden; der Dharma ist kein substantieller Urgrund alles Seins, noch ist er die letzte Essenz alles Existierenden, in das der Heilige eingeht[1].

2. Religionsgeschichtliche Parallelen

Die Vorstellung, daß nicht ein persönlicher Gott, sondern eine unpersönliche Macht über dem Schicksal der Welt und ihrer Bewohner

[1] Wenn es in der soeben besprochenen Stelle Dîgh. 27, 9, III, 84 von Buddha heißt: *Dhamma-kâyo iti pi, Brahma-kâyo iti pi, Dhamma-bhûto iti pi, Brahma-bhûto iti pi*, so glaube ich nicht, daß hier das Brahma des Vedânta, sondern, wie auch sonst meist im Pâli-Buddhismus, der wegen seiner Tugenden gepriesene (Dîgh. 13, 31, I, p. 247) und mit dem echten Bhikkhu verglichene (ebda. 80) Gott Brahmâ gemeint ist. Nach Analogie zu der Stelle Ang. 10, 115, 4, V, p. 226, wo es von Buddha heißt *cakkhu-bhûto, ñâna-bhûto brahma-bhûto* wird man also zu übersetzen haben: „er ist ein leibhaftiger Brahmâ oder ein Brahmâ in Menschengestalt bzw. er ist ganz und gar ein göttliches Wesen von sittlicher Reinheit geworden".

waltet, findet sich bei zahlreichen Völkern. Als der Mensch sich zuerst die Frage vorlegte, wie es komme, daß die verschiedenen Götter nur begrenzte Machtbefugnisse haben und nicht in den Wirkungskreis anderer Götter eingreifen können, mußte er zwangsläufig zu der Annahme kommen, daß etwas, was noch größer als die Götter ist, über sie gebietet. Die ersten tastenden Versuche in dieser Hinsicht sprechen von dieser Macht vielfach noch in einer Weise, die zeigt, daß zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft noch nicht begrifflich klar unterschieden wurde, erst bei fortgeschrittenem Denken trennten sich die Wege derer, die einen persönlichen Weltenherrn und derer, die ein impersonales Weltprinzip an die Spitze ihrer Weltdeutung setzten. Der folgende Streifzug durch die Geschichte der Religionen der alten Kulturvölker soll dies im einzelnen aufzeigen.

Die Griechen und Römer haben eine Reihe von Vorstellungen über eine unpersönliche, alle und alles beherrschende Schicksalsmacht entwickelt, welche als die letzte Ursache aller irdischen und himmlischen Vorgänge gilt. Homer spricht häufig von der Moira: die Anschauungen des Dichters sind aber wechselnd, bald ist sie ein dunkles Fatum, dem sich auch die Götter beugen müssen, bald wird sie „persönlich aufgefaßt und mit dem göttlichen Willen, vor allem dem Ratschluß des Götterkönigs identifiziert oder diesem untergeordnet. Beide Auffassungen behaupten sich ruhig nebeneinander, eine harmonische homerische Dogmatik durchzuführen ist aussichtslos[1]." Andere Begriffe ähnlicher Art sind bei den Griechen Adrasteia, Aisa, Ananke, Dike, Pronoia, Nemesis, Tyche und vor allem Heimarmene[2], bei den Römern Fatum, Fortuna. Den Vorsokratikern zufolge vollzieht sich der ganze Weltprozeß nach dem den ganzen Kosmos durchwaltenden Gesetz der Naturnotwendigkeit und die Stoiker lehrten, daß die unergründliche Heimarmene alles von vornherein bestimmt und daß auch das Handeln der Götter ihr unterworfen ist. Bei den verschiedenen Denkern stehen sich aber auch hier die mannigfaltigsten Ausprägungen und Abwandlungen des Schicksalsbegriffs gegenüber, worüber man in den angeführten Artikeln erschöpfende Auskunft erhält[3].

Auch bei den Kelten herrschte ein ausgesprochener Glaube an ein un-

[1] S. EITREM in PAULY-WISSOWAS *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, her. v. W. KROLL, 15. Bd. (Stuttgart 1932) Sp. 2453.

[2] PAULY-WISSOWA, 7, Sp. 2622.

[3] Man vgl. auch: W. ENGEL, *Die Schicksalsidee im Altertum*, Erlangen 1926; A. MEYER, *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandrien*, Dr.-Diss. Tübingen 1939.

entrinnbares Schicksal, dem alle Wesen unterworfen sind. Bei den Germanen ist der Schicksalsbegriff sehr stark entwickelt, die Anschauungen über das Verhältnis des Schicksals zu den Göttern sind wechselnd. Aber vielfach kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Götter nichts gegen das Schicksal zu tun vermögen. Eine charakteristische Stelle aus den nordischen Sagas teilt HERMANN SCHNEIDER mit „Als König Hrolf Kraki erfahren hat, der Bauer, der ihn bewirtete und dem er sich unhold erwies, sei Odin gewesen, da bangen seine Leute um ihr künftiges Geschick. Der Gott wird die Unbill rächen. Der König aber sagt: „Das Schicksal (nordisch: *audna*) waltet über des Mannes Leben und nicht dieser böse Geist“[1].

Auch in Indien finden wir Einzelstimmen, welche dem Schicksal (*diṣṭa* „das Gewiesene“, *daiva* „das Göttliche“) die Lenkung des Weltverlaufs zuschreiben. Verwandt sind die Lehren, welche weniger die Launenhaftigkeit des Geschicks als die unentrinnbare Vorherbestimmung aller Ereignisse betonen und deshalb die „Notwendigkeit“ (*niyati*) als letztes Prinzip anerkennen. Dies scheint bei der von Gosâla, einem Zeitgenossen Buddhas, gestifteten Sekte der Âjîvikas der Fall gewesen zu sein.

Auch die alten Araber glaubten in der vorislâmischen Zeit an ein unpersönliches Schicksal, das alles regiert. Der Prophet bekämpft diese Anschauung, wenn er im Korân (Sûre 45, 23, übers. von M. HENNIG) sagt: „Sie sprechen: es gibt nur unser irdisches Leben, wir sterben und wir leben, und nur die Zeit (*dahr*) vernichtet uns“. WERNER CASKEL[2] hat im einzelnen gezeigt, daß die altarabische Poesie unter den verschiedensten Ausdrücken wie: das Verhängnis (*al-ḥimâm*), die Fügung (*al-qaḍar*), das Schicksal (*al-dahr, az-zamân, al-aijâm*) usw. von einer Instanz spricht, die souverän gebietet und selbst nicht auf den Willen eines andern zurückgeführt wird. Der Monotheismus hat dann diese Vorstellungen abgewandelt. „Denn Mohammed hat wohl an Bekanntes angeknüpft, als er in *qaḍar* den Begriff von der Wirksamkeit Allahs prägte“ (S. 21). Allah hat aber auch in der späteren Anschauung „einen Zug von blinder Willkür in seinem Wesen, der ihn dem Dahr verwandt erscheinen läßt“ (S. 54).

Mit dem Begriff des Schicksals wird vielfach der der Zeit identifiziert. Als Weltprinzip erscheint die Zeit gelegentlich bei Griechen und Indern,

[1] HERMANN SCHNEIDER, *Die Götter der Germanen* (Tübingen 1938) p. 155.

[2] WERNER CASKEL, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* (Morgenländische Texte und Forschungen her. v. A. FISCHER I, 5, Leipzig 1926). Vgl. auch die dort p. 7 angeführten älteren Arbeiten: NÖLDEKE, *Vorstellungen der Araber vom Schicksal*, Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft III (1865), p. 130—135 und SCHRAMEYER, *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber* (Diss. Bonn 1881).

vor allem aber bei der Sekte der Zarvaniten, die sich innerhalb der Religion Zarathustras entwickelt hat. Die Zarvaniten suchten den Dualismus zwischen dem guten Gott Ahuramazda (*Ormazd*) und dem bösen Gott Angramainyu (*Ahriman*) durch Annahme der „unbegrenzten Zeit" (*zarvan akarana*) als ihres Urgrunds aufzuheben. Die Zeit erscheint auch als den ganzen Kosmos und alle seine Erscheinungen bestimmende Macht ausgesprochenermaßen (wie bei VARÂHAMIHIRA) oder indirekt in den verschiedenen astrologischen Systemen Europas und Asiens, welche die Abhängigkeit aller Einzelschicksale von den in ewiger Ordnung sich bewegenden Himmelskörpern behaupten.

Allen bisher besprochenen Lehren liegt die Anschauung zugrunde, daß alles Geschehen von einer unpersönlichen Macht abhängt, welche ihrem Wesen nach jenseits von Gut und Böse steht. Im Gegensatz zu diesen Theorien stehen andere der Chinesen und der Inder, welche eine sittliche Weltordnung annehmen und daher dem unpersönlichen höchsten Weltprinzip in dieser oder jener Weise die Funktion zuschreiben, den gerechten Ausgleich zwischen dem ethischen Verhalten eines Individuums und dem dem einzelnen zuteil werdenden Schicksal herzustellen.

Die metaphysischen Anschauungen der Chinesen haben im Laufe der Zeit mannigfache Wandlungen erfahren, auch gehen die verschiedensten Strömungen nebeneinander her. Es ist daher hier nicht der Ort zu untersuchen, inwieweit in alter Zeit ein Glaube an einen persönlichen obersten Herrscher (*shang-ti*) oder einen personal gedachten Himmelsgott (*t'ien*) bestanden hat und wie weit sich theistische Gedanken im Verlaufe der chinesischen Religionsgeschichte bis zur Gegenwart geltend gemacht haben. Hervorzuheben ist jedoch, daß im Land der Mitte auch dort, wo ein Urheber von allem, was ist und geschieht angenommen wird, dieser zumeist (gemessen an dem Gottesglauben von Indern, Israeliten oder andern Völkern) ungewöhnlich abstrakt und unmythologisch gedacht wird, derart, daß nur selten von seinen höchst persönlichen Eingriffen in das Leben der Einzelmenschen die Rede ist. Er erscheint meist als die Personifikation einer ewigen Weltordnung, die, „ohne zu reden", ihren ruhigen gesetzmäßigen Gang geht.

Ausgesprochen unpersonal ist die Vorstellung vom *Tao*, wie sie uns in LAO-TSES *Tao-te-ching* (angebl. 7. Jh. v. Chr.) entgegentritt. Tao ist „der „Weg", den das Weltgeschehen geht, der Lebensvorgang im Universum in seinen unzählbaren Auswirkungen und Formen, die Urkraft, die das All und jedes Einzelne, auch das kleinste Teilchen davon in ewiger Bewegung hält, der unablässige Wechsel von Werden und Vergehen, der Gang der Natur, der unsichtbar, unhörbar, gestaltlos und somit für keinen Sinn

faßbar, weder an Zeit noch an Raum gebunden, ohne Anfang und ohne Ende, doch überall wirkt und in seinem Wirken überall erkannt wird"[1]. Dieses Wirken des Tao ist gut, weil es das Natürliche ist. Wenn der Mensch sich in seinem Handeln dem Tao anpaßt und sich ihm ganz hingibt, ohne in selbstischer begehrender Zielsetzung von ihm abzuirren, dann erlangt er durch dieses unverkrampfte, instinktsichere Tun, das kein eigenes Tun, sondern ein „Nicht-Tun" (*wu-wei*) ist, Ruhe und Frieden.

Der spätere Taoismus hat die schon in frühere Perioden der chinesischen Geistesgeschichte zurückgehende, von Lao-tse vertiefte Lehre vom Tao in der verschiedensten Weise ausgestaltet, vielfach freilich nicht, ohne diese durch phantastische naturphilosophische Spekulationen und abergläubische Praktiken zu verunstalten.

Gleich Lao-tse, der nach der Überlieferung sein älterer Zeitgenosse gewesen sein soll, hat auch Konfuzius (572—479 v. Chr.) die überkommenen universistischen Lehren des Altertums neu zu fassen gesucht. Im Gegensatz zu Lao-tse war Meister Kung kein Mystiker, der in selbstgenügsamer Beschaulichkeit das höchste Glück sah, sondern ein Rationalist, dem die Ordnung des Lebens im Staat und in der Gesellschaft vor allem am Herzen lag. Wenn vielfach von ihm gesagt wird, man könne ihn nur als Philosophen oder Moralisten, nicht aber als religiösen Lehrer werten, so trifft diese Anschauung nicht zu. Denn dieses Urteil geht von einer Vorstellung von Religion aus, die allein die mehr oder weniger emotionalen Formen abendländischen Glaubenslebens berücksichtigt. Bei einer religionsgeschichtlichen Betrachtung sind aber nicht bloß bestimmte uns vertraute oder naheliegende Vorstellungen in Rechnung zu stellen, sondern es ist die Gesamtheit aller religiösen Erscheinungen in der Welt einzubeziehen. Ein Zoologe darf sich ja doch auch nicht lediglich auf die Fauna Europas beschränken, sondern hat auch diejenige anderer Erdteile in den Kreis seiner Forschungen einzubeziehen. Die Tatsache, daß Konfuzius seinen Schülern gegenüber keine dogmatisch festumrissenen Lehren über die Götter und Geister und ihr Verhältnis zu den Menschen, über die Beschaffenheit des Lebens nach dem Tode, über die übernatürlichen Erscheinungen usw. gegeben hat, berechtigt uns nicht dazu, ihn als unreligiös zu betrachten, wir können daraus vielmehr nur die auch durch historische Tatsachen auf anderen Gebieten der Religionsgeschichte belegte Folgerung ziehen, daß das Bedürfnis, bestimmte metaphysische Anschauungen, Hoffnungen oder Wünsche zu festen mythischen Formen zu verdichten, bei Menschen verschiedener Wesensart sehr verschieden

[1] O. Franke, *Die Chinesen* in Chantepie de la Saussaye, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl., I, p. 203.

sein kann. Der Umstand, daß Konfuzius ganz im Sinne seiner Zeit und seines Volkes den Kult der Ahnen als obligatorisch ansah, daß er an die Wirksamkeit von Opfern und Riten glaubte und deshalb deren Ausführung für notwendig hielt, zeigt zur Genüge, daß er nicht lediglich als Ethiker und Staatstheoretiker, sondern auch als religiöser Denker anzusehen ist, zwar nicht als Religionsstifter, sondern als Erneuerer einer bestehenden Religion; seine Leistung bestand offenbar nicht in einer originellen Neuschöpfung, sondern darin, daß er die überkommenen Anschauungen ethisch vertiefte und viele seinem verfeinerten moralischen Empfinden nicht mehr entsprechenden Bräuche beseitigte, offensichtlich in der Meinung, so den durch degenerative Tendenzen verunstalteten Glauben und Ritus des Altertums in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen.

Konfuzius betrachtete den Himmel als das einzige höchste Weltprinzip. Diesen faßte er als ein persönliches Wesen auf, doch sah er in ihm weniger einen Gott, der nach freier Willkür durch Wunder und Offenbarung in den Ablauf des geschichtlichen Prozesses und des individuellen Lebens eingreift, als vielmehr den Regulator des ewigen kosmisch-moralischen Gesetzes, das alle Dinge im Himmel und auf Erden in Ordnung hält.

Die bei Konfuzius noch vorhandenen — im Vergleich zu den westlichen und indischen Religionen geringfügigen — theistischen Vorstellungen sind dann aber im Verlauf der weiteren Entwicklung des konfuzianischen Systems allmählich immer mehr geschwunden.

Der sogenannte „Neukonfuzianismus" des DSCHU-HSI (1130—1200), der bis zu Ende des Kaiserreiches die Staatsphilosophie Chinas war, ist eine derartige ausgesprochen atheistische Lehre, die bei voller Anerkennung des Kults der Götter und des Ahnendienstes doch gänzlich auf die Annahme eines Himmelsgottes verzichtet. Die Vorstellungen der alten Zeit werden entsprechend umgedeutet. So sagt DSCHU-HSI[1]: „Le ciel, c'est l'azur qui tourne sur nos têtes. Il n'y a pas dans cet azur, un Souverain du ciel qui gouverne le monde. Il n'y a pas une Personne qui compte les pêchés des hommes. On a dit cela. C'est insoutenable. D'un autre côté, il ne faut pas dire que le monde est sans maître puisque la norme le gouverne (maître inconscient et fatal). La norme n'existe pas en dehors de la matière qu'elle meut. Elle n'existe pas et ne peut pas exister séparée".

Aus derartigen Stellen haben WIEGER und andere die Lehre DSCHU-HSIS als einen atheistischen Materialismus HAECKELscher Art deuten wollen. Andere Forscher wieder haben Dschu-hsi in die Nähe des Theismus zu

[1] LÉON WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 3. Aufl., Hien-hien 1927, p. 669.

rücken versucht[1]. In Wirklichkeit nimmt der chinesische Philosoph eine Stellung sui generis ein. Er leugnet einen persönlichen transzendenten Gott, sieht andererseits aber in der Natur ein sittliches Gesetz wirksam. „Dieses Sittengesetz ist jedem Menschen, ja jedem Geschöpf bei der Geburt mitgegeben als sein natürlicher Beruf, es ist immer dasselbe Unteilbare, von Urzeit her Gesetzte, in Urewigkeit Unwandelbare, denn es ist ebenso das kosmische wie das sittliche Gesetz, es ist die Achse, um welche sich das All dreht, es ist das All selbst. Es ist das ein Gedanke, wie er in gleich erschütternder Klarheit und Festigkeit kein zweites Mal, nicht einmal bei Plato wiederkehrt.[2]" Dschu-hsi's Lehre ist eine religiöse Lehre nicht nur, weil sie die Kultbräuche usw. sanktioniert, sondern auch, weil sie eine hinter der Welt wirksame ethische Ordnung festzustellen glaubt, sie ist andererseits atheistisch, weil sie das Dasein eines über der Welt stehenden und ihr ihre Gesetze vorschreibenden Weltschöpfers und Weltregierers kategorisch ablehnt. Seine Ethik ist wie die des Buddhismus autonom: aus eigener Vernunft und Kraft soll sich der Mensch moralischen Aufgaben widmen, weil er die immanente sittliche Ordnung der Welt erkannt hat, nicht weil ihm von einem transzendenten Gott Gebote erteilt worden sind, deren Nichtbefolgung als Ungehorsam gegen den Weltenherrn und als Beleidigung seiner Majestät angesehen werden.

In Indien tritt die Vorstellung von einem Weltgesetz, das alles durchwaltet, bereits im Ṛgveda auf. Es wird dort *ṛta* genannt. Das Wort bedeutet als Nomen (neutrius generis) wie schon Grassmann feststellte: unvergängliche Ordnung, Gesetz, Wahrheit, Recht, Heiligkeit, heiliges Werk, Opfer usw.[3]. H. Oldenberg hat das Wesen des Ṛta im einzelnen charakterisiert: „Die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem Ṛta oder ihr Geschehen ist Ṛta", „Ṛta strömen die Flüsse", „Nach dem Ṛta hat die himmelgeborene Morgenröte aufgeleuchtet" . . . Im Tun der Menschen wirkt das Ṛta als das sittliche Gesetz, das . . .Wahrheit und Gehen auf dem geraden Wege gebietet . . . Dem Menschen, der durch Trug oder tückischen Zauber seinen Mitmenschen schadet, steht der Ehrliche gegenüber, „der nach dem Ṛta trachtet". „Wer dem Ṛta folgt, des Pfad ist schön zu gehen und dornenlos". Besonders aber tritt unter den

[1] Vgl. über die verschiedenen Deutungen: Olaf Graf, *Dschu-Hsi-Djin Si Lu, Die jungkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Yä Tsai, übersetzt und erläutert*, Tokyo 1953, Sophia University Press, vol. I, p. 240.

[2] E. V. Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, (Reichenberg 1926/7), Bd. II, p. 262.

[3] Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda* (Leipzig 1873) p. 282.

Gebieten, auf denen sich das Ṛta manifestiert, der Kultus hervor ... (Dabei) spielt die Vorstellung mit, daß im Opfervorgang die großen Ordnungen des Weltganzen leben. Wie dem Ṛta gehorchend die Flüsse strömen, die Morgenröten zu ihrer Zeit wiederkehren (Ṛgv. I, 92, 3), so geschieht es auch „unter des Ṛta ‚Anschirrung', daß Agni zum Opfer entflammt wird"[1]. So ist das Ṛta die Weltordnung, die sich gleicherweise in der Natur, im sittlichen Leben und im Kultus offenbart.

In seinem von L. ALSDORF aus dem Nachlaß herausgegebenen Werk *Varuṇa*, Bd. I (Göttingen 1951) p. 14 behauptet H. LÜDERS, „daß Ṛta im Veda überall nur Wahrheit bedeutet". Daß Ṛta oft mit Wahrheit zu übersetzen ist, ist zweifellos richtig, gegen die Annahme von LÜDERS ist aber zweierlei geltend zu machen:

1. Indische Abstrakta decken sich vielfach nicht mit den unsrigen, der Kreis, den sie begrifflich umschließen, ist ein anderer als bei uns; man kann deshalb nicht ohne weiteres an allen Textstellen dasselbe Wort durch dasselbe deutsche Wort übersetzen.

2. Unter „Wahrheit" haben die Inder nicht lediglich die „Übereinstimmung zwischen einem behaupteten und wirklichen Sachverhalt" verstanden, sondern einen metaphysischen Begriff, wie ja schon aus den von OLDENBERG angeführten Stellen hervorgeht. Man kann daher Ṛta nur sinngemäß wiedergeben, wenn man jeweils den Sinn von „Wahrheit" umschreibt und präzisiert. Dann aber stellt sich heraus, daß für die Inder die Wahrheit eben als Übereinstimmung mit der kosmisch-ethisch-rituellen Ordnung der Welt verstanden wurde. Mit Recht hat schon GRASSMANN bemerkt, daß die Vorstellungen „unveränderliche Ordnung" und „ewige Wahrheit" „oft nicht zu sondern" sind. Daß die vedischen Arier zwischen Ṛta und Wahrheit (*satya*) Bedeutungsnuancen fanden, ergibt sich aus Stellen wie Ṛgveda 3, 54, 3 *yuvór ṛtám rodasî satyam astu*, d. h. „Euer Gesetz soll die Wahrheit sein, Himmel und Erde!" (GELDNERS Übers.) oder Ṛgv. 10, 190, 1 *ṛtám ca satyám câbhîddhât tápasó 'dhy ajâyata* „Gesetz und Wahrheit wurden aus dem entbrannten Tapas geboren" (GELDNER).

In der vedischen Vorstellung vom Ṛta kommen nun dieselben widersprechenden Tendenzen zur Geltung, die uns schon bei der homerischen „Moira" entgegengetreten waren: bald ist Ṛta die weltumfassende Macht, der auch die Götter unterworfen sind, bald wieder wird gesagt, daß das Ṛta eine Schöpfung oder ein Instrument von Varuṇa oder andern Göttern sei. Wir sehen hier schon die beiden Strömungen sich vorbereiten, die bis heute in der ganzen Religionsgeschichte Indiens sich fortsetzen:

[1] H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (1894, 3. Aufl., 1923) p. 194—196.

den Glauben, daß ein unpersönliches Weltgesetz das höchste Prinzip ist und den anderen, daß ein persönlicher Gott über allem steht.

Ṛgveda 10. 92, 4 wird das „Netz" (*prasiti*) des Gesetzes vor dem Himmel, dem Raum und den verschiedenen Göttern aufgeführt. Die Stelle ist nicht nur interessant, weil aus ihr hervorzugehen scheint, daß das Ṛta den andern Gottheiten übergeordnet ist, sondern auch, weil sie uns zeigt, wie sich die Arier das Ṛta dachten: als eine das All umspannende feine Substanz. Die konkret-stoffliche Existenz, die das archaische Denken auch den von uns als abstrakt gedachten Realitäten zuschreibt, kommt auch darin zum Ausdruck, daß man dem Ṛta einen Sitz, eine Stätte anwies, von wo aus es seine Wirksamkeit das All durchdringend entfaltet. Diesen Sitz des Ṛta sah man in der höchsten Ferne (*parâvat* Ṛgv. 4, 21, 3), dort wo die Rosse des Sonnengottes ausspannen (Ṛgv. 5, 62, 1) usw. So sehen wir, wie die Idee von einem alldurchwaltenden Gesetz noch ganz substanzialistischen Vorstellungen verhaftet ist, es ist gleichsam ein feines Fluidum, das sich von einem bestimmten Platz aus überall hin verbreitet. Eine Parallele bietet hier der Ausspruch des Empedokles: „Das für alle Gesetzgültige ist durch den weithin herrschenden Äther ausgespannt und durch den unermeßlichen Glanz" (*Katharmoi*, Str. 135)[1]. Auf ähnliche Anschauungen der Stoiker habe ich *Philosophie der Inder*, p. 445 hingewiesen.

In der Zeit der Brâhmaṇa-Texte bildet die Vorstellung von einem unpersönlichen Weltgesetz die notwendige Grundlage der Opfermystik: nur weil die im Veda bzw. von seinen Exegeten vorgeschriebenen heiligen Handlungen immer wieder dieselben Folgen haben und dieselben Resultate (*phala* „Frucht") zeitigen, ist das ganze Opferwesen als Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren des Lebens und seiner Geschehnisse denkbar. Alle die zahlreichen magischen Manipulationen, die tagtäglich oder bei besonderen Gelegenheiten vorgenommen werden müssen, unterstehen einer strengen Ordnung, die in der Weltordnung (*ṛta*, *vrata*, *dharman*) ihren Grund hat. Die Götter, die bei den Opfern angerufen oder denen Gaben dargebracht werden, sind nur die Werkzeuge für die Erlangung des Lohnes, den man als Wirkung des Opfers erwartet. Bei dieser theurgischen Einstellung gegenüber den Göttern sind letztere gewissermaßen nur Instrumente in der Hand des Priesters und nicht mehr überirdische Herren, die im Rahmen der ihnen gesetzten Grenzen nach eigenem Willen schalten können. Die ganze Vorstellungswelt der Brâhmaṇas mit ihrer maßlosen Hochschätzung des Opfers hat

[1] W. Kranz, *Vorsokratische Denker* (Berlin 1939) p. 100.

später in der Mîmâṃsâ ihre philosophische Ausprägung gefunden, die wie oben S. 39 gezeigt wurde, keinen persönlichen Weltenherrn anerkennt.

Eine tiefgreifende Um- und Weiterbildung erfuhr die Theorie von dem die Welt beherrschenden kosmisch-ethisch-ritualistischen Gesetz, jetzt gewöhnlich *dharma* genannt, in den Upaniṣaden. Denn in diesen ältesten philosophischen Traktaten erscheint in voller Klarheit in einem Sanskrittext zuerst die Lehre, die fortan für alle indischen Religionen zum Zentraldogma werden sollte: die Lehre von der Vergeltungskausalität der Tat (*karman*), von der Wiederverkörperung in neuen Existenzformen und von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erlösung. Obwohl diese Lehre von der Seelenwanderung in verschiedenen Formen auch bei primitiven Völkern, Kelten, Germanen, Griechen und Römern sowie bei einzelnen jüdischen, christlichen und mohammedanischen Häretikern auftritt, ist sie doch nirgends zur gemeinsamen Basis aller metaphysischen Systeme geworden wie in Indien. Es scheint auch, daß von modernen Reformbewegungen wie Brâhma- und Dev-Samâj abgesehen, keine Schule indischer Denker sie in Frage gestellt hätte. So groß ist der Einfluß dieses Glaubens auch auf Nicht-Hindus, daß auch vereinzelte Christen, Mohammedaner und Pârsîs sie angenommen haben[1].

Auf die Entstehung dieser Lehre und die Gestalten, die sie in den verschiedenen Schulen angenommen hat, brauche ich hier nicht einzugehen, da ich darüber anderwärts gesprochen habe[2]. Ebensowenig soll hier davon gehandelt werden, wie sich in Indien die Lehre vom Karma mit theistischen, pan-en-theistischen und atheistischen Glaubensformen gleicherweise verbunden hat. In diesem Zusammenhang interessiert uns lediglich die Tatsache, daß sie bei den Jainas, Mîmâṃsakas und Sâṅkhyas als eine zureichende Welterklärung angesehen wird, die die Annahme eines Weltschöpfers und Weltregierers überflüssig macht. Die Karma-Lehre gilt diesen als die vollendetste Form einer Bestätigung

[1] So berichtet A. R. WADIA, der jetzt als Professor der Philosophie an der Universität Baroda wirkt, in seinem Beitrag zu dem von S. RADHAKRISHNAN und J. H. MUIRHAND herausgegebenen Werke *Contemporary Indian Philosophy* (2. Aufl., London 1952) auf p. 623 "The sense of injustice was burning into my soul, and even as a boy I became thoughtful and found it difficult to believe that a just God could exist with so much misery and evil in this world. I should have assuredly drifted into atheism but for the Hindu belief in Karma. This belief does not find any sanction in Zoroastrianism, but centuries of contact with the Hindus have made it a part and parcel of the Parsee faith", vgl. auch p. 627f.

[2] H. v. GLASENAPP, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 14. Jahr, Geisteswissenschaftl. Klasse, Heft 1) Halle 1938.

der Annahme einer sittlichen Weltordnung. Denn der Glaube an eine solche ist, wofern er voll ausgebildet sein soll, an drei Erfordernisse geknüpft:

1. Der Mensch muß einen freien Willen haben, da sonst ein sittliches Leben nicht möglich ist.

2. Es muß ein gerechtes Verhältnis zwischen dem Wohlverhalten und dem Wohlbefinden bestehen, d. h. eine Vergeltung von guten und bösen Taten erfolgen.

3. Das Individuum muß die Möglichkeit haben, sich auch nach Beendigung seiner gegenwärtigen Existenz sittlich weiter zu entwickeln.

In den Upaniṣaden erscheint nun die Lehre von dem in der Vergeltungskausalität der Werke wirksamen unpersönlichen Weltgesetz, verbunden mit der Lehre von dem unpersönlichen Brahma als dem Urgrund des Kosmos und aller sittlichen Ordnung. Das Zusammengehen dieser beiden Lehren zeigt aufs deutlichste, wie stark das Denken in der Frühzeit indischen Philosophierens von der Vorstellung impersonaler Mächte beherrscht wurde.

Die Darlegungen dieses Abschnitts haben dargetan, daß bei den verschiedensten Völkern das die Welt beherrschende Prinzip als etwas Unpersönliches gedacht wird, so daß der Buddhismus in dieser Hinsicht also nicht allein steht.

Die interessante Aufgabe zu zeigen, wie auch in der Philosophie des Abendlandes personale und impersonale Theorien über den Weltengrund nebeneinander stehen und einander ablösen, muß ich berufeneren Sachkennern überlassen.

Es ist nicht die Aufgabe der Religionswissenschaft, sich Spekulationen darüber hinzugeben, ob diese impersonalen Vorstellungen uranfänglich oder als Degenerationserscheinungen eines angeblichen Ur-Monotheismus anzusehen sind[1]. Denn über die Anfänge religiösen Lebens läßt sich bei dem heutigen Stande der Forschung nichts sagen. Die kritische Betrachtung des uns vorliegenden Materials kann vielmehr nur zu der Feststellung gelangen, daß in der uns bekannten religiösen Geschichte der Menschheit personale und impersonale Anschauungen über das die Welt regierende Prinzip nebeneinander auftreten.

[1] Eine kritische Beleuchtung derartiger Theorien hat W. E. Mühlmann in seiner Abhandlung *Das Problem des Urmonotheismus*, Theolog. Literaturzeitung, 78. Jahrgang, Dez. 1953, Spalte 705—718 gegeben.

IV. Die Welterleuchter

1. Die buddhistischen Vorstellungen von den Buddhas

Der Buddhismus ist die unpersönlichste Religion der Erde insofern, als er weder einen weltregierenden Gott noch unsterbliche persönliche Seelen annimmt. Zwar erkennt er zahlreiche vergängliche Götter an, welche die Funktion von Nothelfern und Gabenspendern erfüllen, diese entsprechen aber in keiner Weise dem ethischen Ideal, das die Hochreligionen in dem persönlichen Gott und seinen irdischen Manifestationen verwirklicht finden. Diese gewiß von vielen Gläubigen gefühlte Lücke ist nun von Anfang an durch die Verehrung von göttlichen Menschen auszufüllen gesucht worden.

Im (6.) Devadhamma-jâtaka wird erzählt, daß der künftige Buddha in seiner Existenz als Prinz Mahiṃsâsa mit zwei Brüdern zu einem Teich kam, in welchem ein Dämon (*yakkha*) hauste, der auf Grund einer Verfügung des Gottes Vessavana nur Menschen, die nicht wußten, was gottartig (*devadhamma*, d. h. die Eigenschaften eines (wahren) Gottes besitzend) ist, fressen durfte. Als nun die Brüder in den Teich stiegen, um zu baden, fragte sie der Yakkha, ob sie wüßten, welche Wesen gottartig seien. Der eine Bruder sagte: „Sonne und Mond", der andere „die vier Himmelsrichtungen". Diese Antwort genügte dem Yakkha nicht, er zog die Prinzen deshalb ins Wasser herab und brachte sie in seine Wohnung. Als Mahiṃsâsa die beiden nicht zurückkommen sah, ging er selbst zum Teiche. Als der Dämon ihm dieselbe Frage vorlegte, antwortete er:

„*Hiriottappa-sampannâ sukkadhamma-samâhitâ*
santo sappurisâ loke devadhammâ ti vuccare" *ti*[1]
„Wer lichter Tugend sich geweiht,
Wen Scham und Scheu vor Sünde wahrt,
Wer gut und heilig in der Welt,
Den heißet man ‚von Gottes Art'."[2]

Als der Yakkha dies vernommen, gab er die beiden Gefangenen frei, bekehrte sich, mied fortan alles Böse und tat Gutes.

[1] Jâtaka ed. Fausböll I, p. 129.

[2] Else Lüders, *Buddhistische Märchen aus dem alten Indien* (Jena 1921) p. 7.

Die hübsche Geschichte zeigt in der für den alten Buddhismus so charakteristischen Weise, wie die Vorstellung vom Göttlichen ganz aus dem Bereich des Kosmischen in den des Ethischen herübergeführt worden ist. Sie ist zugleich aber auch ein Beleg dafür, daß in Indien zu allen Zeiten dem heiligen Menschen in der communis opinio eine über menschliches Maß herausgehende quasi-göttliche Stellung eingeräumt worden ist. Wer gesehen hat, mit welchem Kultus noch heute viele Hindu-Sekten ihren Guru umgeben und wie viele Wundergeschichten von den frommen Männern auch der jüngsten Vergangenheit erzählt werden, der kann nicht darüber erstaunt sein, daß sich die Glaubensinbrunst der Inder der großen Heiligen der Vergangenheit mit um so größerem Nachdruck bemächtigt hat, so daß sie dem mit dogmatischen Einzelheiten nicht vertrauten Fremden durchaus als Götter erscheinen müssen.

Antike Schriftsteller wie moderne Reisende bezeichnen deshalb Buddha fast immer als einen Gott. Wesentliche Eigenschaften eines Gottes treffen auf ihn zu: er hat übernatürliche Fähigkeiten (Allwissenheit), er vollbringt Wunder, er wird in Hymnen und Legenden als Besitzer unendlicher Tugend und Güte gepriesen und seinen Bildern werden in Heiligtümern von den Frommen Opfergaben dargebracht.

Trotzdem entspricht die Vorstellung, die die Buddhisten mit Buddha verbinden, nicht der Gottesidee irgendeiner anderen Religion. Buddha ist nicht ein weltbeherrschender îśvara, noch ein künftiger Kosmokrator, er ist auch nicht die menschliche Inkarnation eines ewigen Weltschöpfers und Weltregierers; wenn die Hindus ihn als einen avatâra Viṣṇus aufgefaßt haben, so ist dies eine rein brahmanische Spekulation, die von den Buddhisten nie anerkannt worden ist. Buddha ist aber auch keiner von den Devas der Buddhisten (was auch Buddha selbst nach Ang. 4, 36, II, p. 38 negiert haben soll). Dies wird aufs klarste schon daran deutlich, daß er nicht wie diese plötzlich durch *upapâta* (Manifestation) ins Dasein getreten sein soll, sondern von einem Weibe geboren wurde. Nach buddhistischer Ansicht ist der Buddha ein Mensch, der über alles menschliche Maß herausgeht, er ist kein Deva, sondern ein *ati-deva*, ein Übergott, mit anderen Worten, er ist ein hohes Wesen sui generis.

Die buddhistischen Texte, zumal der späten Zeit, berichten soviel Wunderbares von Buddha, daß früher manche Gelehrte in ihm keine historische Persönlichkeit zu sehen vermochten, sondern sein Leben als einen Sonnenmythus oder dergleichen erklärt haben. Als man aber bei der Erforschung der buddhistischen Literatur feststellte, daß die älteren Schichten der Überlieferung von derartigen deïfizierenden Tendenzen verhältnismäßig wenig enthalten, wurde diese Hypothese von den meisten

Forschern aufgegeben. Die Tatsache, daß man auch das Leben Napoleons leicht als einen Sonnenmythus verstehen konnte, zeigt deutlich genug, auf wie schwachen Füßen diese Spekulationen ruhen. Die herrschende Meinung ist deshalb heute, daß Buddha eine historische Persönlichkeit gewesen ist, die wie andere Religionsstifter mit einem Kranz von Legenden umrahmt wurde, der im Laufe der Zeit immer dichter geworden ist. Daß dies diejenige Ansicht ist, welche bei weitem am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat, ergibt sich für den Religionshistoriker schon allein daraus, daß es in Indien zu allen Zeiten zahllose religiöse Führer gegeben hat, die in ähnlicher Weise „vergöttlicht" worden sind, man braucht nicht bloß in der entfernten oder näheren Vergangenheit zu suchen und etwa an Mahâvîra, Śaṅkara, Kabîr, Caitanya, Vallabha zu denken, sondern dasselbe geht auch in unserer Gegenwart unablässig vor sich. Was wird nicht alles von Râmakṛṣṇa, Gândhî oder den Gurus von modernen Sekten wie den Râdhâsvâmîs berichtet! Die Gestalt des Buddha mit all den vielen Wundern, mit denen sie im Laufe der Jahrhunderte ausgeschmückt worden ist, läßt sich deshalb mit einer Statue vergleichen, die mit zahllosen Gewändern und Schmuckstücken überreich behängt worden ist, die aber selbst nicht in diesen Umkleidungen aufgeht, sondern einen festen alten echten Kern aufweist, zu dem man vordringen kann, wenn man die Ausschmückungen beiseite läßt[1].

Wenn auch über die Geschichtlichkeit Buddhas und die Tatsache, daß seine Gestalt von zahlreichen Legenden umwoben ist, heute unter den meisten Forschern Übereinstimmung besteht, so wird die Frage, wie weit etwas als geschichtlich, wie weit als legendär anzusehen ist, naturgemäß verschieden beantwortet. Dies hängt zum Teil mit der unterschiedlichen Beurteilung des Wertes der Quellen zusammen. Dürfen die Pâli-Texte der ceylonesischen Theravâdins, zum wenigsten ein Teil derer, die im Vinaya- und Sutta Piṭaka enthalten sind, als Niederschlag der ältesten Tradition, die bis an die Zeit des Buddha heranführt, gelten oder ist anzunehmen, daß die nur spärlich in indischen Sprachen, dagegen in großem Umfange in chinesischen und tibetischen Übersetzungen erhaltenen Schriften anderer alter Schulen und des Mahâyâna uns ein richtigeres und umfassenderes Bild von Buddha und seiner Wirksamkeit geben? Die Frage muß natürlich von Fall zu Fall entschieden werden. Die Vorstellung, daß allein das Pâli-Schrifttum uns eine zutreffende Vor-

[1] Unter den neueren Darstellungen des Lebens Buddhas ist vor allem A. FOUCHERS Werk *La Vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (Paris 1949) zu nennen, vgl. dazu die Besprechung von E. LAMOTTE im *Muséon*, vol. 62, p. 251—260 (Louvain 1949).

stellung vom ältesten für uns erreichbaren historischen Buddha zu geben vermag, ist nicht haltbar, weil ja auch dieser Kanon das Werk einer Sekte ist, neben der noch viele andere bestanden. Andererseits spricht aber für den relativen Wert des Pâli-Kanons, daß dieser die einzige vollständig auf uns gekommene Schriftmasse darstellt und wenigstens in vielem ein einfacheres, noch nicht gänzlich von dem Strahlenkranz des Mythos umwobenes Buddha-Bild zeigt. Dem Versuch, die mythische Geschichte Buddhas nach dem Vorbild des Mahâyâna (bzw. der ihm vorausgehenden Schriften der Mahâsâṅghikas etc.), zu rekonstruieren, stehen drei Dinge im Wege:

1. Das Pâli-Schrifttum geht nicht auf Anschauungen anderer Schulen ein, während das Mahâyâna die Lehren, die denen der Pâli-Texte entsprechen, voraussetzt. Es ist also, wenigstens in beträchtlichem Umfange, inhaltlich relativ älter.

2. Der Buddhismus entstand gleichzeitig mit dem Jainismus und in demselben Teile Indiens. Die Vorstellungen von Buddha, die im Pâli-Kanon überliefert werden, befinden sich in weitgehender Übereinstimmung mit denen, welche die Jainas über ihre Tîrthankaras hatten. Das ist beim Mahâyâna nicht der Fall.

3. Der gegen die Pâli-Texte vorgebrachte Einwand, eine solche Lehre hätte nicht die indischen Massen anziehen können, weil letztere durch die Brahmanen an einen umfangreichen Kultus und eine exuberante Mythendichtung (vergleichbar derjenigen des Mahâyâna und seiner Vorläufer) gewöhnt gewesen seien, ist gegenstandslos. Gerade der Jainismus zeigt, daß eine Lehre, die sich in strenger Abstraktion bewegt, eine große Wirkung auszuüben vermochte. Der Fehler bei der Beurteilung besteht darin, daß der europäische Kritiker ohne weiteres annimmt, alle Religionen müßten wie das Christentum, der Islam usw. aus einer Volksbewegung erwachsen sein. Alle indischen Sektenhäupter, die sich heute noch großer Popularität erfreuen, wie Râmânuja, Madhva, Vallabha waren aber gelehrte Theologen. Das beweist doch, daß in Indien zu den verschiedensten Zeiten einflußreiche Religionsbildungen möglich gewesen sind, deren komplizierte Lehre nur für Gelehrte oder Gebildete verständlich war. Gleichwohl haben auch diese Sekten viele Anhänger gewonnen. Nur die urteilsfähige Elite befaßte sich eingehend mit den dogmatischen Auseinandersetzungen, die Massen hingegen wurden mehr durch die suggestive Persönlichkeit des Stifters und den emotionalen Gehalt seiner Botschaft angezogen.

Es heißt deswegen viel zu weit gehen, wollte man die von Oldenberg, Rhys Davids und anderen gewonnenen Ergebnisse als zu „rationa-

listisch" verwerfen. Einzelne kritische Bedenken gegen ihre Ausdeutung der alten Texte berechtigen uns nicht dazu, nicht mehr nach dem geschichtlichen Kern der Überlieferungen zu fragen und zu versuchen, diesen von dem Rankenwerk der Legende zu befreien. Punkte, in denen wir auf einen derartigen Kern stoßen, scheinen mir vor allem folgende zu sein:

1. Die Zeit, in welcher der Buddha lebte (wahrscheinlich um 540 bis 480 v. Chr.[1]), steht fest, weil nicht nur chronologische Überlieferungen dafür sprechen, sondern auch aus nicht-buddhistischen Texten gut beglaubigte Personen, wie die Könige seiner Zeit und Sektenstifter, wie Mahâvîra und Gosâla als seine Zeitgenossen genannt werden.

2. Über die Orte, in denen Buddha geboren wurde, die Erleuchtung erlangte, zum ersten Male predigte und ins Nirvâṇa einging, besteht eine alte Tradition, die schon zur Zeit Aśokas vorlag.

3. Gewisse Ereignisse in Buddhas Leben hätten die Hagiographen nicht berichtet, wenn sie nicht die Treue zur Überlieferung dazu genötigt hätte. Ich meine Tatsachen, die sonst in einem Heiligenleben keinen Platz gefunden hätten. Dazu wäre etwa zu rechnen, daß Buddha verheiratet war und einen Sohn hatte (es hätte nahegelegen, ihn als einen Bewahrer ewiger Keuschheit darzustellen[2]), daß er gegen den Willen seines Vaters Asket wurde (was der indischen Vorstellung von der kindlichen Pietät widersprach), daß er bei brahmanischen Lehrern studierte (so daß er nicht alles aus sich selbst geschöpft hat), daß er zunächst den falschen Weg übertriebener Selbstkasteiung ging und erst allmählich seinen eigenen Pfad fand, daß seine ersten Anhänger von ihm abfielen, daß er trotz seiner Begeisterung über die erlangte Bodhi den Âjîvaka Upaka nicht zu bekehren vermochte (Vinaya, Mahâvagga I, 6, 7—9), daß eine durch den Genuß von Schweinefleisch entstandene Dysenterie die Ursache seines Todes war usw.

Die Gründe dafür, daß Buddha schon von seinen Anhängern als ein Mann von übermenschlichem Maß angesehen wurde, liegen teilweise in der starken suggestiven Wirkung, die von seiner hoheitgebietenden Erscheinung ausging, teils in der Glaubensbereitschaft derer, die in ihm den großen Meister, den Enträtseler der Mysterien der Welt und den Führer auf dem Wege zur Vollendung sahen. Daß Buddha, gleich Zarathustra, Mahâvîra, Jesus, Mohammed und anderen religiösen Heroen der Mensch-

[1] ANDRÉ BAREAU, *La Date du Nirvâna*, Journal Asiatique 1953, p. 27—62.

[2] So soll Mahâvîra nach der Lehre der strengen Richtung der Jainas, der sogenannten „Digambaras" schon als Knabe und Jüngling ein asketisches Leben geführt haben. Für die Śvetâmbaras war er vor seiner Weltentsagung verheiratet und Vater einer Tochter.

heit ein hohes Selbstbewußtsein und ein sehr entwickeltes Gefühl für den Wert seiner Leistung besaß, unterliegt keinem Zweifel. Mögen die Angaben von Mahâvagga I, 6, 7—9 = Majjh. 26, I, p. 171, Snip. 554ff. und dergleichen auch nicht genaue Wiedergaben seiner Worte sein, so atmen sie doch durchaus den Geist, der allen Religionsstiftern eigen ist.

Bei diesen hohen Vorstellungen voll Bewunderung und Verehrung, die schon in der ältesten buddhistischen Gemeinde dem Buddha entgegengebracht wurden, konnte es nicht ausbleiben, daß sein Bild in der späten Zeit immer mehr in eine überirdische Sphäre gerückt wurde. Die psychologischen Gründe, die dies veranlaßten, sind leicht zu verstehen.

1. Bei einem Welterleuchter wie dem Buddha mußte alles zu kolossalen Dimensionen anwachsen, um seiner Größe gerecht zu werden. So wurde sein Vater Śuddhodana, wahrscheinlich nur ein „Doge" einer Adelsrepublik, zu einem mächtigen König; als Kind hatte Buddha 32 Ammen, als Prinz 84000 Tänzerinnen, wenn er predigt lauschen ihm Tausende von Menschen usw., er bekehrt 80000 Dorfschulzen auf einmal. Um die Größe seines Weltverzichts ins rechte Licht zu stellen, wird der Luxus, den er aufgegeben haben soll, in der übertriebensten Weise geschildert usw.

2. Buddhas Bedeutung wird durch eine Fülle von Geschichten ins Licht gestellt, die seine Sonderstellung zeigen sollen: er wird auf übernatürliche Weise geboren, Astrologen und ein aus dem Himâlaya herbeigekommener Weiser prophezeien seine künftige Größe, seine Geburt, seine Erleuchtung, sein Tod fallen auf denselben Tag des Jahres, sein Tod geht unter auffälligen terrestrischen und atmosphärischen Erscheinungen vor sich usw.

3. Da über viele Umstände seines Lebens, die die alte Zeit noch nicht interessiert hatten, keine zuverlässigen Traditionen bestanden, wurden solche erfunden. Dahin wird man die Geschichten aus seiner Jugend rechnen dürfen, wenn seine sportlichen Leistungen (Bogenspannen) und seine umfassende Kenntnis aller Alphabete (Buddha selbst konnte wahrscheinlich nicht lesen und schreiben) hervorgehoben werden. Manche Legenden verdanken wohl auch ihre Entstehung dem Bedürfnis, die für die Geschichte des Buddhismus später bedeutsam gewordenen Orte mit der Biographie seines Stifters zu verknüpfen: Buddha sagt die zukünftige Größe Pâṭaliputras voraus, er besucht Ceylon usw.

4. Es entspricht der Legendendichtung aller Zeiten, wenn die inneren Vorgänge im Leben des Helden sich plastisch zu konkreten Ereignissen in der Außenwelt verdichten. Der Traum der Königin Mâyâ von dem Elefanten, der in ihre Seite eingeht (nach Abhidharmakośa 3, 13a, II, p. 44 nur eine Vorstellung der Mutter), wird in der späten Dogmatik dahin

interpretiert, daß es Weltgesetz sei, daß der Bodhisattva in Gestalt dieses Tieres in den Mutterschoß gelange. Die Erwägungen des Prinzen über die Vergänglichkeit nehmen in der schönen Geschichte von den vier Ausfahrten (die übrigens ursprünglich nicht über ihn, sondern über den früheren Buddha Vipassî erzählt wird) feste Form an, die inneren Kämpfe werden in der Form von Dialogen mit Mâra dramatisiert, die symbolische Bezeichnung „das Drehen des Rades des Gesetzes" wird dahin vergröbert, daß ein kostbares Rad herbeigebracht wird usw.

5. Die Vorliebe des religiösen Menschen für alles Wunderbare, in dem er eine handgreifliche Bestätigung seines Glaubens zu erblicken meint, ließ es jedem Schreiber eines Heiligenlebens als unerläßlich erscheinen, seinen Helden mit dem Strahlenkranz eines Thaumaturgen zu umgeben. Von dem noch relativ einfachen Wasserwunder (Dîgha 16, 1, 33 und 16, 4, 22) bis zu der Geschichte von den unerschöpflichen Reiskuchen (78. Jâtaka) und dem Mangobaumwunder (Einl. zu Jâtaka 483), von den Luftreisen nach Ceylon (Dîpavaṃsa 1—2) bis zu den Phantasmagorien des „Lotus des Guten Gesetzes" übersteigern sich die Hagiographen, bis sie schließlich in den spätesten Texten eine nicht mehr zu überbietende Überschwenglichkeit erreichen.

6. In einem Lande, das zu allen Zeiten durch eine tiefe Frömmigkeit ausgezeichnet war, ist es selbstverständlich, daß die großen Götter und die unübersehbare Menge der himmlischen Heerscharen immer wieder im Verlauf des Lebens eines Heiligen auftreten, um als himmlischer Chor seine Großtaten zu preisen, ihm Dienste zu erweisen usw.

7. In vielen Religionen wird die außerordentliche Bedeutung des Gründers dadurch unterstrichen, daß ihm eine Präexistenz zugeschrieben wird. In einer atheistischen Lehre, die die Wiederverkörperung aller Lebewesen lehrt, kann diese Vorstellung nur in der Form ihren Ausdruck finden, daß über die früheren, vergänglichen Daseinsformen des Stifters berichtet wird. Dadurch weitet sich die Biographie desselben, wie A. FOUCHER gesagt hat, aus einer fünfaktigen Tragödie zu einer „légende dramatique en mille et un tableaux"[1]. Nach dem Pâli-Kanon hat Buddha selbst schon frühzeitig eine Kenntnis seiner früheren Existenzen besessen und jedenfalls in der Nachtwache bei seiner Erleuchtung vollständig erlangt. In verschiedenen seiner Predigten berichtet er Einzelheiten über seine Vorgeburten. Diese *jâtakas* bilden eines der beliebten Themen der buddhistischen Literatur. Ihr Zweck ist ein doppelter: einmal sollen sie das Walten einer sittlichen Ordnung in der Welt dartun, und andererseits ist es ihr besonderes Anliegen, aufzuzeigen, daß selbst das größte aller Lebe-

[1] A. FOUCHER, *La Vie du Bouddha*, p. 27.

wesen genau so wie jeder andere Mensch nicht von Natur aus seine erhabene Stellung besaß, sondern sich zu ihr im Verlauf von Äonen heraufgearbeitet hat. Da der Samsâra ohne Anfang ist, verlieren sich die ältesten Existenzen des Buddha in der Vergangenheit. Erst 91 Weltalter vor dem unsrigen, d. h. vor 38 971 Millionen Jahren lichtet sich dieses Dunkel.

Die Erlebnisse Gautamas in seinen früheren Existenzen dienen als Erklärung für die Ereignisse seines Lebens. Die unter dem Namen *Pubbakamma-piloti* bekannten Verse des *Apadâna* (I, p. 299f.) deuten die Krankheiten usw., denen er ausgesetzt war, als karmische Auswirkungen von Sünden, die er in einem früheren Dasein begangen hatte (vgl. Lamotte, Mppś. I, p. 507ff.).

8. Der Buddhismus ist eine „Religion des ewigen Weltgesetzes". Er lehrt deshalb nicht wie die westlichen „Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung" einen einmaligen Weltprozeß von 6000 Jahren, der mit der Schöpfung aus dem Nichts begonnen hat und mit dem Untergang der Welt enden wird. Der Buddhist glaubt vielmehr an die Anfangslosigkeit des Samsâra. Von diesem Blickpunkt aus müßte es ihm als ebenso unbegreiflich wie ungerecht erscheinen, wenn Gautama Buddha der erste und einzige Mensch gewesen wäre, der einen zur Erlösung führenden Heilsweg gefunden und verkündet hätte. Die buddhistische Dogmatik nimmt deshalb an, daß schon vor dem Śâkyaprinzen andere Heilbringer aufgetreten sind, welche die Lehre gepredigt haben, „die am Anfang heilbringend, in der Mitte heilbringend und am Ende heilbringend ist". Nach dem Pâli-Kanon hat schon Gautama selbst die Überzeugung besessen, daß ihm Vorläufer vorangegangen sind. Vielleicht hat sich in dieser Lehre eine Reminiszenz an andere Männer erhalten, die schon vor ihm eine „Dharma-Theorie" gelehrt haben, wie Jacobi, Stcherbatsky und Sten Konow annehmen. Das erscheint durchaus möglich, denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Lehre von den Daseinsfaktoren und von dem Nichtvorhandensein eines beharrenden Selbst eine Anzahl von Stufen durchlaufen hat, die zwischen den primitiven Lehren der Brâhmaṇa-Texte und den hochphilosophischen Darlegungen Gautamas liegen. Wir wissen darüber aber nichts, da keinerlei zuverlässige Nachrichten auf uns gekommen sind; und alles, was uns die Texte über frühere Buddhas berichten, trägt vielmehr einen durchaus schematischen und völlig mythischen Charakter. In dem Zusammenhang, der uns hier interessiert, ist es aber von Bedeutung festzustellen, daß die ganze buddhistische Tradition bei all ihrem Bestreben, die überirdische Größe Śâkyamunis herauszustellen, doch nie die Einmaligkeit und Einzigartigkeit eines Buddha behauptet hat.

Nach den Lehren der Dogmatiker ist ein Buddha ein Heiliger, der für und in sich „alle Finsternis (d. h. Unwissenheit) so vollkommen (*sarvathâ*) zerstört hat, daß sie nicht wieder entstehen kann und die Welt (der Lebewesen) aus dem Sumpf des Samsâra herausgezogen hat" (Anfang des Abhidharma-kośa). Seine zahlreichen schmückenden Beiworte: der erhabene (*bhagavat*), der so-gegangene (*tathâgata*), der ehrwürdige (*arhat*), der vollkommen erleuchtete (*samyaksambuddha*), der mit (vollkommenem) Wissen und Wandel versehene (*vidyâ-caraṇa-sampanna*), der einen guten Gang gegangene (*sugata*), der Weltkenner (*lokavid*), der unübertreffliche (*anuttara*), der Lenker der zu zähmenden Männerstiere (*puruṣa-damya-sârathi*), der Meister der Götter und Menschen (*śâstâ devamanuṣyânâm*), der erwachte (*buddha*), die in unzähligen Stellen des Kanons[1] vorkommen, wurden nach indischer Manier mit einer Fülle von künstlichen Etymologien erklärt; so heißt er *arahat*, weil er die Speichen (*ara*) des Lebensrades zerstörte (*hata*), Visuddhimagga p. 198 usw.

Für seine äußere Erscheinung sind die 32 Schönheitsmerkmale (*lakṣaṇa*) charakteristisch[2], die, wie A. FOUCHER annimmt[3], vorbuddhistischen Ursprungs sind.

Von Buddhas, von der späten Tradition als goldgelb bezeichnetem Körper, geht eine sechsfarbige[4] Aura (Pâli: *chabbaṇṇa raṇsi*, *Sanskrit raśmi*) aus (Milinda p. 75). Die Lehre von den Lichtstrahlen, welche Buddha aus seinen verschiedenen Körperteilen entläßt, behandelt ausführlich Mppś. I, p. 437—452, besonders p. 446ff. Eine ausführliche Beschreibung der von den Bodhisattvas ausgehenden Strahlen gibt ein aus der *Ratnolka-dhâraṇî* in ŚANTIDEVAS, *Śikṣâsamuccaya*, p. 334ff. mitgeteilter umfänglicher Auszug.

Eine besondere Bedeutung wird den Fußabdrücken des Buddha zugeschrieben. Diese *pada-cetiya's*, wie sie im Pâli heißen (Fußabdrucks-Heiligtümer), weisen ein tausendspeichiges Rad auf (Mppś. I, 272). Buddha kann sie nach seinem Wunsch einzelne oder alle Menschen sehen lassen oder nicht.

Dem Mahâvastu I, p. 158 zufolge hat ein Buddha fünf Arten von Augen: nämlich 1. das fleischliche (*mâṃsa-cakṣus*), 2. das göttliche (*divya*), 3. das

[1] Zahlreiche Nachweise bei LAMOTTE, Mppś. I, p. 115.

[2] Die umfangreiche Literatur hierüber bei LAMOTTE, Mppś. I, p. 271.

[3] A. FOUCHER, *La Vie du Bouddha*, p. 58ff.

[4] Aus diesen sechs Farben hat Colonel H. S. OLCOTT die sogenannte „Buddhistenflagge" geschaffen, die bei meinem Besuch von Colombo und Kandy anläßlich der Vorträge von Mahâtmâ Gândhî überall neben der alten Löwenfahne der Könige von Kandy und dem Union Jack zu sehen war.

Auge der Erkenntnis (*prajñâ-*), 4. das Auge des Dharma, 5. das Buddhaauge.

Die Kräfte des Buddha sind von den buddhistischen Lehrern systematisch behandelt worden[1]. Seine körperliche Kraft ist zehnmal größer als die des Chaddanta-Elefanten, welcher der 10. und höchsten Gattung der Elefanten angehört. Seine geistigen Kräfte werden an vielen Stellen des Pâli-Kanons (Majjh. 12ff., I, p. 62; Ang. 10, 21, V, p. 32 uam.) und der Dogmatiker (Abhk. 7, 28, vol. V, p. 66ff.) aufgezählt. Es handelt sich um die Erkenntnis des Möglichen, der naturgegebenen Veranlagung der einzelnen Individuen, der karmischen Wirkungen, der zum Heil führenden Mittel usw. Alle diese geistigen Fähigkeiten des Buddha, die über das bei gewöhnlichen Menschen anzutreffende Erkennen weit hinausgehen, werden in dem Begriff der Allwissenheit (*sarva-jñatva*) zusammengefaßt (Mppś. I, p. 13, 148f.). Das besagt nach der Meinung der Orthodoxen nicht, wie die Mahâsâṅghikas glaubten (Abhk. vol. V, p. 254, Note 4), daß er alles zu gleicher Zeit weiß, sondern nur, daß, wenn er sein Nachdenken auf etwas richtet, er alles zu wissen vermag (Mil. p. 102, 107). Diese Allwissenheit erreichte der Erhabene, als er alles Unheilsame (*akusala*) in sich getilgt hatte (Mil. p. 134). Sie ist eine notwendige Begleiterscheinung der Erleuchtung. Ihrem Wesen nach ist sie ebenso unendlich wie der Raum, die Zahl der Weltsysteme und die Zahl der Lebewesen (Buddhavaṃśa I, 64; Atthasâlinî § 374).

Die Erkenntnis des Buddha ist etwas, das spontan und ohne Anstrengung auftritt, nicht etwas, das erlernt werden kann (Abhk. 7, 34, vol. V, p. 82). Der Erhabene hat wohl in weltlichen Dingen Lehrer gehabt, seine transzendente Erkenntnis aber ist in ihm selbst erwachsen, deshalb wird ein Buddha *svayambhû* (ein durch sich selbst gewordener, Milinda p. 236) genannt. Ausdrücklich wird Milinda p. 75 betont, daß der Buddha auch nicht vom Gott Brahmâ sein Wissen erhalten hat, wie man aus seiner Bezeichnung als *brahma-cârin* schließen könnte, weil diese auch als „dem Brahmâ nachfolgend“[2] verstanden werden könnte.

Gegen die Annahme einer Allwissenheit Buddhas scheint zu sprechen — so sagen die Dogmatiker —, daß er die Ordensregeln nicht auf einmal, sondern erst nach und nach seinen Mönchen mitgeteilt hat. Dies läßt sich aber nach Milinda p. 273 leicht daraus erklären, daß der Vollendete seine ersten Anhänger nicht durch die vielen Vorschriften vom Eintritt in den

[1] E. Waldschmidt, *Wunderkräfte des Buddha* (nach dem *Mahâparinirvâṇa Sûtra*) Nachr. der Akademie Göttingen 1948, vgl. auch das von Waldschmidt in *Bruchstücke aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon* (Berlin 1932) S. 207ff. herausgegebene *Daśabala-Sûtra*. [2] Vgl. Lamotte, Mppś. I, 467 Note 1.

Orden abschrecken wollte und deshalb die einzelnen Bestimmungen erst von Fall zu Fall erließ, wenn sich eine Notwendigkeit hierzu ergab. Gewichtiger ist ein anderer Einwand: warum hat der Buddha seinen Vetter Devadatta in den Orden aufgenommen, obwohl er doch wissen mußte, daß er eine Spaltung der Gemeinde hervorrufen und ihm nach dem Leben trachten würde. Nach Milinda p. 107 geschah dies, weil er voraussah, daß Devadatta, wenn er nicht in den Orden aufgenommen worden wäre, noch viel schlimmere Taten vollbracht hätte. Dadurch, daß Devadatta in den Orden eintrat, wurde ihm, heißt es, trotz seiner Untaten doch soviel von der buddhistischen Wahrheit zuteil, daß er in seiner Todesstunde doch schließlich zum Erhabenen seine Zuflucht nahm. Geläutert durch die Höllenstrafen, mit welchen er seine Verbrechen zu sühnen hatte, wird er, so heißt es, später doch wieder auf den rechten Weg kommen und als Pratyekabuddha Aṭṭhissaro schließlich das Heil erreichen (Milinda p. 111).

Indem die Buddhisten den Buddha als allwissend bezeichnen, schreiben sie ihm ein Prädikat zu, das die theistischen Religionen Gott vorbehalten. Auch in einer anderen Hinsicht stellen sie ihn mit dem Weltenherrn auf eine Stufe: Sie lehren, daß er den höchsten Zustand moralischer Vollendung erreicht hat. Seine Gedanken sind immer gut (*kuśalaikânta*, Abhk. 4, 12c, vol. III, p. 41). Er ist ohne Zorn und Haß (Milinda p. 186), voll von Mitleid (Abhk. 7, 33, vol. V, p. 77f.), immer bestrebt, von allen Wesen das Unheilsame fernzuhalten und sie zum Heilsamen zu führen (Milinda p. 164). Wenn er gelegentlich harte Worte gebraucht, so geschieht dies nur zum Besten der Wesen, so wie auch ein Vater seine Kinder ausschilt, damit es ihnen zum Segen gereiche (Milinda p. 172).

Wenn der Buddha sowohl in geistiger wie in ethischer Hinsicht das allervollkommenste Wesen (*anuttara*, Milinda p. 70) ist, so unterscheidet er sich von dem Gott der Theisten doch tiefgreifend darin, daß er keine Allmacht besitzt. Wohl verfügt er über zahlreiche wunderbare Kräfte, aber er ist nicht der Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt, er hat ihr nicht die Gesetze gegeben, noch vermag er, sie zu ändern. Er kann weder die Vergänglichkeit der Dinge aufhalten, noch die Vergeltungskausalität der Taten aufheben (Kathâ-vatthu 21, 4). Er ist deshalb auch nicht der Weltenrichter, der gute und böse Taten vergilt. Ja, er ist nicht einmal der Erfinder der Heilslehre, die er verkündet (Mppś. I, p. 157). Er gleicht der Sonne, die Berge und Täler erhellt, aber nicht schafft. Er hat den von früheren Welterleuchtern gewiesenen Heilspfad, der in Vergessenheit geraten war, mit seinem Weisheitsauge wiedergefunden und erneut aufgezeigt (Milinda p. 218).

So ist der Buddha nach der Anschauung der Schulen des Kleinen Fahrzeugs kein Gott, sondern ein Übermensch, er ist, wie er selbst gesagt haben soll, nur die schöne Lotosblume, die aus dem Sumpf der Welt hervorgewachsen ist und dann über sie herausragt (Ang. 4, 36, 3, II, p. 38).

Er ist deshalb auch nur Wegweiser (Majjh. 107), der den Weg zum Nirvâṇa zeigt, er vermag aber niemanden durch seine Gnadenmacht dazu zu bringen, daß er ihn auch beschreitet „Ihr selbst müßt euch anstrengen" sagt er nach Dhp. 276 zu seinen Anhängern, „die Vollendeten verkünden nur".

Einem weltlichen Lehrer ist Ehrerbietung zu erweisen, in noch höherem Maße einem geistigen Lehrer, vor allem einem Mönch, der die „unerschütterliche Weltentsagung" (*acalâ pabbajjâ*, Milinda p. 164) verwirklicht hat, um wieviel mehr noch dem Buddha, der nicht nur die Eigenschaften eines Lehrers und eines Asketen in sich vereinigt, sondern wie die Sonne unter den Wandelsternen (Samy. 2, 30, 10 vol. I, p. 67) einzigartig in der Welt dasteht.

Diese Verehrung des Buddha geschieht unter äußeren Formen (Darbringung von Blumen vor seinen Standbildern), die denen der im Götterkult üblichen entsprechen. Die Idee dabei ist, daß das Herz des Gläubigen geläutert und sein Karma dadurch verbessert wird. Da der Buddha im Nirvâṇa vollkommen erloschen ist und in keiner Beziehung zur Welt mehr steht, kann er weder die Ehrenbezeugungen seiner Verehrer wahrnehmen, noch ihnen dafür eine Gnade erweisen. Der alte Kultus (und der Theorie nach der der Theravâdins heute noch) geht also letzten Endes von einer „Als-ob"-Vorstellung aus und erwartet keine Reaktion von seiten des Buddha.

Demselben Zweck dient auch die Verehrung der Körperreste des Vollendeten; sie vermögen den Frommen, der ihnen seine Andacht widmet, dazu anzuregen, sich geistig mit der Lehre zu beschäftigen und dadurch heilsame Faktoren in sich zu erwecken. Milinda p. 96f. vergleicht die Reliquien deshalb mit Hölzern, mit welchen man ein neues Feuer erzeugen, oder mit einem Fächer, mit dem man einen künstlichen Wind hervorrufen kann, auch wenn ein großes Feuer erloschen oder ein großer Wind verweht (d. h. Buddha ins Nirvâṇa eingegangen) ist. Der Reliquienkult soll daher dreierlei Segnungen (*sampatti*) in die Wege leiten können: Erlösung, Wiedergeburt im Himmel oder Wiedergeburt als Mensch (Milinda p. 96). Wenn an den Reliquienmonumenten (*cetiya*) eines ins Nirvâṇa eingegangenen Heiligen Wunder geschehen, so ist dies nicht auf dessen Aktivität zurückzuführen, hat vielmehr seinen Grund darin, daß ein lebender Arhat, eine Gottheit (*devatâ*) oder ein glaubenserfüllter Mensch

dies durch ihren Entschluß zustande bringen (Milinda p. 309). Die Verehrung von Reliquien wird (Milinda p. 177) zwar dem Laien empfohlen, doch sollen sich die Mönche besser geistigen Übungen widmen.

Wenn auch die Gestalt des Buddha mit einem immer stärker werdenden Rankenwerk von Legenden (z. B. über seine Reisen nach Ceylon und Barma) umkleidet wurde, ist der Erhabene für die Theravâdins und Sarvâstivâdins doch immer ein Mensch geblieben, wenn auch ein Mensch von überirdischer Hoheit und einzigartiger moralischer Größe und im Besitz von unbegreiflichen geistigen und moralischen Kräften. Nichts verdeutlicht dies klarer als der dogmatische Satz, daß Buddhas Körper genau so unrein sei wie der eines anderen Menschen. Die Vibhâṣâ 173, 9 begründet dies damit, daß der Leib des Vollendeten gleich denen aller übrigen Wesen die Daseinsfaktoren „Nichtwissen" und „Lebensdurst" zur Entstehungsursache hatte; wäre er von allen *âsravas* rein gewesen, so hätten die Frauen ihn nicht lieben noch der Buddha der Gegenstand des Hasses seiner Gegner sein können (Abhk. 1, 31d, Note 4, I, p. 58). Die Mahâsâṅghikas und Sautrântikas vertraten demgegenüber die Meinung, daß der Körper eines über die Welt Erhabenen rein sein müsse (Abhk. 1. c.). Die Andhakas und Uttarapâṭhakas faßten dies sogar so grobmateriell auf, daß sie behaupteten, an Buddha wäre alles wohlriechend gewesen, sogar seine Exkremente (Kathâvatthu 18, 4). Dagegen erhoben die Theravâdins Einspruch mit der Begründung, das sei unmöglich, weil Buddha wie jeder gewöhnliche Mensch von Reis gelebt habe. Die Andhakas hatten eine so hohe Meinung von der Lehrverkündigung des Welterleuchters, daß sie zu dem Glauben gekommen waren, er habe nur in überirdischer Weise und von überirdischen Dingen gesprochen (Kathâvatthu 2, 10).

Diese Neigung, den Buddha schon während seines Erdenwallens über alles Irdische herauszuheben und ihn ganz in transzendente Sphären zu entrücken, die später im Mahâyâna übermächtig wurde, tritt uns in steigendem Maße schon in einigen Hinayâna-Werken entgegen, die somit gewissermaßen die Brücke zwischen dem Kleinen und Großen Fahrzeug darstellen. Von diesen ist das Mahâvastu (Buch der großen Begebenheiten) besonders interessant, eine umfängliche ungeordnete Kompilation von altem und neuem Material, die sich als zu der Literatur über die Mönchsdisziplin (*Vinaya*) der „Lokottaravâdins" (Transzendentalisten), eines Zweiges der Mahâsâṅghikas des Madhyadeśa (d. h. des nördlichen Mittelindien) gibt. In Wahrheit enthält das Buch, wie es uns vorliegt, aber nur wenig über den Vinaya, dagegen um so mehr über Legenden der verschiedensten Art. Von einigen Partien abgesehen, ist

der Lehrstandpunkt der Werkes durchaus hînayânistisch, bei der Mannigfaltigkeit seines Inhalts und den vielen Widersprüchen, die es enthält, ist es nicht möglich, eine festumgrenzte Dogmatik aus ihm herauszuschälen. In dem vorliegenden Zusammenhang ist die kurze Stelle I, p. 168f. von Interesse. Hier wird von den Buddhas gesagt, daß ihr Körper, ihr Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, ihr Wandel und ihre Tugend transzendent, „überweltlich" (*lokottara*) sind. Nur gemäß dem „Brauch der Welt" (*lokânuvartanâ*) waschen sie ihre Füße, obwohl diese stets so rein sind wie Lotusblätter. Sie setzen sich in den Schatten, obwohl sie die Hitze der Sonne nicht quält; sie essen Speise, obwohl sie keinen Hunger haben, um den Frommen Gelegenheit zur Almosenspende zu geben. Sie schneiden ihre Haare, obwohl hierzu keine Notwendigkeit besteht, sie tragen Kleider, wenngleich sie auch ohne diese stets angezogen wären. Sie scheinen alt zu werden, obwohl sie es nicht werden. Wenn sie auch die Wirkung ihres Karma unterdrücken könnten, so lassen sie diese doch offenbar werden. Obwohl sie nicht durch den Beischlaf von Mann und Frau ins Dasein gekommen sind, tun sie doch, als ob sie Eltern hätten (p. 170). Obwohl sie schon im Verlauf von Koṭis[1] von Weltaltern die volle Erkenntnis erreicht haben, geben sie sich den Anschein, als ob sie unwissend wären und diese erst erringen müßten.

All diese „doketischen" Neigungen kommen zur vollen Blüte in dem großen Mahâyâna-Werk *Sad-dharma-puṇḍarîka*, dem *Lotus des guten Gesetzes*. Da das Buch bereits zwischen 265—316 n. Chr. ins Chinesische übersetzt wurde, muß es spätestens im 2. Jh. n. Chr. entstanden sein[2]. Hier erscheint Śâkyamuni durchaus als ein überirdisches Wesen, das durch eine Fülle von Mirakeln und Phantasmagorien seine Macht erweist. Seine irdische Existenz als der historische Heilige, der nach 80 Jahren erfolgreicher Lehrtätigkeit ins Nirvâṇa einging, ist nur ein von ihm gewirkter Schein, der dazu dienen soll, die Menschen zu bekehren. In Wahrheit hat er schon vor unermeßlichen Zeiträumen die Buddhaschaft gewonnen und wird noch zweimal so viele hunderttausende Myriaden von Koṭis von Weltaltern die Menschen unterweisen, bis er die Vollendung seines Lebens endlich erreichen wird, wie es im 15. Kapitel heißt. Theoretisch ist hier also das klassische Schema, daß jeder Buddha erst die Erleuchtung gewinnen muß und daß er schließlich ins Nirvâṇa eingeht, beibehalten, für das praktische religiöse Leben ist dies freilich

[1] Eine *Koṭi* gleich zehn Millionen.

[2] Vgl. meinen Aufsatz *Der Buddha des Lotus des Guten Gesetzes* im Jahrbuch des Museums für Länder- und Völkerkunde (Linden-Museum) in Stuttgart 1951 (Heidelberg 1952), wo einige Hauptstellen, zum Teil metrisch übersetzt sind.

ohne Bedeutung, denn riesige Zeiträume hindurch wird der Buddha allen Lebewesen das Heil bringen. Ähnliche Anschauungen über die unendliche Lebensdauer des Buddha werden auch im 2. Kapitel des *Suvarṇaprabhâsa* (Goldglanz) genannten Sûtra vertreten.

Wenn der Buddha noch lebt, hat er natürlich auch die Möglichkeit, die Frommen, die sich an ihn wenden, zu begnaden. Er ist der große Heilbringer, der ununterbrochen den Nektar seiner Lehre den Wesen in der ihnen gemäßen Form zuteil werden läßt, vergleichbar einer großen Regenwolke, die allen Wesen Erquickung spendet (5, 5ff.). Ja, er sorgt auch direkt für seine Bekenner, indem er, wenn sie von übelwollenden Menschen bedrängt werden, hilfreiche Geister sendet, die sie schützen. Denen, die die heiligen Schriften studieren, naht er sich in Lichtgestalt, um ihnen den wahren Sinn zu erklären (10, 30f.).

Wenn auch das Bild, welches das Lotusbuch von der Aktivität Śâkyamunis entwirft, mit der christlichen Gottesvorstellung manches gemein hat, so kann dieser Buddha doch in keiner Weise mit dem Weltenherrn der theistischen Religionen verglichen werden. Denn 1. wird ausdrücklich festgestellt, daß es zahllose Buddhas gibt, und 2. wird gelehrt, daß Śâkyamuni nicht seit Ewigkeit ein Welterleuchter war, sondern daß er diese Würde erst vor — allerdings unermeßlich — langer Zeit erreicht hat; 3. endlich beschränkt sich die Tätigkeit Śâkyamunis ausschließlich auf das soteriologische Gebiet, mit der Schöpfung, Regierung und Aufrechterhaltung der moralischen Vergeltung in der Welt hat er nichts zu tun. Die Wörter, aus denen man auf ein „Eindringen der Gottesidee in das Lotusbuch" hat schließen wollen, haben eine andere Bedeutung. Mit Recht bemerkt L. DE LA VALLEE POUSSIN (ERE 8, p. 145):

"There is not a single word in the 'Lotus' which is not capable of an orthodox, i.e. 'atheist' interpretation. Śâkyamuni may be styled Svayambhû 'who is by himself', because like all the Buddhas, he became Buddha without receiving the teaching from another . . . If he is the father of the world, is it not because he creates human beings; it is because by his teaching he is the father of the saints or future Buddhas." In der Theorie ist der Buddha etwas ganz anderes als der Gott der Theisten, in der religiösen Praxis und in dem ganzen Gefühlsgehalt, der dem Lotusbuch zugrunde liegt, berührt er sich aber unzweifelhaft mit manchen Zügen eines gnädigen „Vaters im Himmel", der den Menschen in ihren Nöten beisteht. Bei dieser Auffassung von dem Wesen eines Buddha mußte natürlich der Kultus einen anderen Sinn erhalten als bei den Theravâdins: der Fromme verehrt den Buddha in der Hoffnung, von ihm mittelbar oder unmittelbar Förderung und Hilfe zu erhalten. Die immer reichere Aus-

gestaltung des Sakralwesens im Großen Fahrzeug ist eine natürliche Konsequenz dieser gewandelten Anschauungen.

Der Buddhismus hat, soviel wir wissen, zu allen Zeiten gelehrt, daß Gautama nur einer in der Reihe der Erleuchteten war, die auf Erden erschienen sind und noch erscheinen werden. Das war von vornherein schon durch die Grundlinien des Weltbildes bedingt; ein System, für welches der Weltprozeß anfangslos und endlos abrollt, hätte es auch schwer, das einmalige und einzig dastehende Auftreten eines Heilandes zu behaupten wie die Christen. Wenn die alte Lehre — ebenso wie die der Hindus, Jainas, Christen, Chinesen und Moslems — auch insofern ihre geographische Befangenheit zeigt, als sie annimmt, daß Buddhas nur in Indien, im Jambudvîpa auftreten (Abhk. 7, 30a, vol. V, p. 71), so schloß dies doch von vornherein nicht aus, daß Buddhas in einem anderen der unzählig vielen Weltsysteme auftreten könnten (eine Anschauung, die den Religionen, für welche unsere Erde die einzige „Welt" ist, naturgemäß fremd sein mußte). Nach der alten Lehre ist die Zahl der Buddhas aber beschränkt, weil zu gleicher Zeit nicht mehrere Vollendete in einem Weltsystem (*loka-dhâtu*) auftreten können (Ang. 1, 15, 10, vol. I, 27, vgl. Abhk. 3, 95—96, vol. II, p. 198). Milinda p. 237 begründet dies damit, daß 1. die Tugenden eines Buddha so groß sind, daß die Welt nicht mehrere Vollendete zugleich hervorbringen kann, daß 2. alles Große auf Erden einmalig ist, wofür als Beispiele das Weltmeer, der Weltenberg Sineru, der Gott Brahmâ usw. angeführt werden, daß 3. das Erscheinen von zwei Buddhas zu Streit unter ihren Anhängern führen könnte und 4. daß die Erde nicht fähig wäre, die Tugend von mehr als einem Buddha zu tragen. Vasubandhu (Abhk. 3, 95 vol. II, p. 201) bemerkt noch, daß der Respekt vor einem Buddha und dadurch auch der Eindruck, den er auf die Menschen macht, größer ist, wenn nur selten einer erscheint. Nach Abhk. 3, 94a, b, vol. II, p. 192f. können Buddhas nur in den Weltaltern erscheinen, in welchen das durchschnittliche Lebensalter der Menschen von 80000 bis zu 100 Jahren abnimmt, nicht in denen, in welchen das Lebensalter zunimmt oder unter 100 Jahre heruntergeht, weil dann nicht die erforderlichen Voraussetzungen für eine Unterweisung über das Leiden usw. vorhanden sind. In unserem Weltalter sollen nach den Theravâdins vor Gautama 3 Buddhas aufgetreten sein, während ein weiterer in Zukunft nach ihm erwartet wird. Die ältesten Texte (Dîgha 141, 4, II, p. 2f.; Samy. 12, 4, 2, II, p. 5) nennen noch weitere drei Vorläufer Gautamas. Nach dem „Buddhavaṃsa" hat Gautama 24 Vorgänger gehabt, deren erster Dîpaṅkara war, doch kennt dasselbe Werk (Kap. 27) noch drei Buddhas, die Dîpaṅkara

vorausgingen. Im *Anâgata-vaṃsa* werden außer dem schon Dîgha 26, 25 vorkommenden Metteya noch neun weitere zukünftige Buddhas aufgeführt. In der späteren Literatur erscheinen noch mehr Buddhas in den Listen, so 54 im Lalita-vistara, und im Mahâvastu über hundert. Im Abhidharma-kośa 4, 110, vol. III, p. 227 werden phantastische Zahlen von Buddhas angegeben, die Gautama in seinen früheren Existenzen verehrt haben soll, es werden auch einige Namen genannt. Bemerkenswert ist, daß dort gesagt wird, der erste Buddha, den der spätere Śâkyamuni verehrte und zu dessen Zeit er zum erstenmal den Entschluß, selbst ein Buddha zu werden, gefaßt habe, habe auch Śâkyamuni geheißen. Im Mahâvastu I, p. 57 sagt der Erhabene von sich, er habe in früheren Zeiten 300 Koṭis von Buddhas namens Śâkyamuni und 800 Dîpaṅkaras verehrt. Man sieht, wie schon bei manchen Hînayâna-Schulen die Zahl der Buddhas lawinenartig anwuchs. Die Möglichkeit hierfür bot die Theorie, daß diese Buddhas in anderen der unendlich vielen Weltsysteme ihr Wirkungsfeld hatten (Abhk. 3, 95, vol, II, p. 200; Mppś I, 540).

So war schon im Kleinen Fahrzeug der Weg bereitet für die Lehre des Mahâyâna, daß die Buddhas so zahlreich seien wie die Sandkörner im Ganges. Diese Anschauung ist eine logische Konsequenz des Glaubens, daß jedes Lebewesen danach streben solle, schließlich ein Buddha zu werden und daß viele von ihnen dieses Ziel schon erreicht hätten. Der aktive Geist des Mahâyâna, das im Dienst an der irrenden Menschheit die wahre Aufgabe eines heiligen Lebens sah, prägte die Vorstellung von den Buddhas auch dahin um, daß es in ihnen nicht mehr im Nirvâṇa erloschene Heilige erblickte, die nicht mehr in die Welt eingreifen, sondern daß es ihnen noch in dieser oder jener Weise eine Betätigung ihres Mitleids zugunsten aller Lebewesen zuschrieb. Seine philosophische Begründung fand dieser Glaube darin, daß angenommen wurde, die Buddhas schöben zugunsten aller Kreaturen ihr Nirvâṇa heraus, oder sie hätten, bevor sie erloschen, noch eine überirdische Erscheinung ihrer Persönlichkeit zurückgelassen, welche die Funktionen eines Heilbringers erfülle. Schließlich eröffnete auch die weiter unten zu besprechende Theorie vom *apratiṣṭhita-nirvâṇa*, vom „dynamischen Nirvâṇa", die Möglichkeit, selbst bei ins Nirvâṇa eingegangenen Buddhas noch eine Aktivität anzunehmen.

Unter den Buddhas des Mahâyâna ist keiner so berühmt geworden wie Amitâbha. Von ihm berichtet der *Sukhâvatî-vyûha*, daß er einst ein frommer Mönch Dharmâkara gewesen[1] und unter dem Buddha Lokeśvararâja den Entschluß gefaßt habe, selbst ein Buddha zu werden. Er

[1] Über andere frühere Existenzen Amitâbhas s. HOBOGIRIN I, p. 26.

habe aber das Gelübde abgelegt, nicht früher die Buddhaschaft anzutreten, als bis er durch seine Macht ein seliges Paradies beherrschen könne, in welchem es kein Übel und nichts Böses gäbe. Daraufhin habe er lange Zeit hindurch als Bodhisattva zum Wohle aller Lebewesen gewirkt und schließlich durch seine Tugendverdienste das glückliche Land Sukhâvatî geschaffen, das im Westen von unserer Welt gelegen sei. Dort wohne er jetzt und predige ununterbrochen die heilige Lehre. In dieses himmliche Reich nimmt er alle die auf, die sich glaubensvoll in ihrer Todesstunde an ihn wenden und läßt sie dort mühelos zum Nirvâṇa heranreifen.

Das bedeutsame Neue, das durch den Amitâbha-Kult im Buddhismus Gestalt gewonnen hat, ist die Anschauung, daß die Menschen, die nicht aus eigener Kraft das Heil erreichen können, durch den leichteren Weg des Glaubens an die Hilfe eines gütigen Buddha zum Ziel kommen. Schon die alte Lehre hatte betont, daß das Vertrauen (*śraddhâ*) in den Buddha die Voraussetzung für die Sinneswandlung ist, die die willige Aufnahme und das Verstehen der Worte des Erleuchteten erst möglich macht: es ist vergleichbar der Morgenröte, die dem Aufgang der Sonne vorausgeht. Die läuternde Kraft der geistigen Beschäftigung mit dem Buddha soll bewirken, daß jemand, der hundert Jahre Böses getan hat, wenn er in der Sterbestunde an den Vollendeten denkt, unter den Göttern wiedergeboren wird (Milinda p. 80). Dies wird durch das Gleichnis erläutert, daß ein Schiff selbst eine große Last von Steinen über das Wasser zu tragen vermag, während jeder Stein für sich allein im Fluß untersinken müßte. Aber diese und andere Ansätze zu einer Lehrrichtung, die die Erlösung von der Gnade eines überirdischen Wesens und nicht von der entsagungsreichen Arbeit am eigenen Innern erwartet, würde kaum ausreichen, die Entstehung einer so ursprünglich unbuddhistischen Anschauung zu erklären. Es ist daher anzunehmen, daß das Vorbild der bhakti-Theologie der Hindus nicht ohne Einwirkungen gewesen ist, scheint doch der Amitâbha-Glaube in der Zeit entstanden zu sein, in welcher die Bhagavadgîtâ, das Hohelied der Gottesliebe, zuerst die Herzen der Hindus in ihren Bann zog. Da Amitâbha der ganzen älteren indischen Überlieferung völlig unbekannt ist, ist vermutet worden, daß die Idee dieser Lichtgottheit zuerst in den unter iranischem Einfluß stehenden Außenbezirken der buddhistischen Mission geboren wurde. Wie dem auch sei, fest steht jedenfalls, daß Amitâbha im Laufe der Zeit aus kleinen Anfängen sich zu einer der großartigsten Gestalten des buddhistischen Pantheons entwickelt und vielfach Śâkyamuni völlig in den Hintergrund gedrängt hat. Ihre bemerkenswerte Ausbildung fand die Lehre von dem gütigen Erbarmer allerdings nicht mehr in Indien, sondern in China und vor allem in Japan.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Amitâbha-„Pietismus" (wie ihn TAKAKUSU[1] nennt) eine Form des Buddhismus darstellt, die dogmatisch, philosophisch, wie seinem Gefühlsgehalt nach von der alten Lehre völlig verschieden ist. Trotz der Analogien, die er in mancher Hinsicht zu den Gnadenlehren der Viṣṇuiten wie der Christen aufweist, ist es unzutreffend, hier, wie es geschehen ist, von einer Art von buddhistischem Gottesglauben im Sinne des Theismus zu sprechen. Denn Amitâbha ist ebensowenig wie der Buddha des Lotusbuches der Schöpfer, Regierer, Gesetzgeber und Richter dieser vergänglichen Welt, sondern allein ein Heilbringer, der alle seine Weisheit und Macht nur darauf wendet, den Lebewesen beizustehen, sie aus dem Samsâra zu erretten. Das von ihm geschaffene „Paradies im Westen" aber ist ein rein ideales Reich, das, allem Irdischen entrückt, nur in den poetischen Beschreibungen, die von ihm entworfen werden, etwas mit den Dingen dieser Welt zu tun hat.

Amitâbha ist nur einer von vielen Buddhas, die eine überirdische Welt für ihre Verehrer bereit halten[2]. Stimmen die Buddhas auch alle darin überein, daß ihnen der altruistische Dienst an allem, was atmet, die vornehmste Aufgabe ist, so sind sie doch nach ihrer Herkunft (Kaste), ihrer Größe, ihrer Lebensdauer voneinander verschieden (Abhk. 7, 34, vol. V, p. 79f.). Stellen die Buddhas somit eine Vielheit dar, so bilden sie letzten Endes nach der Lehre des Mahâyâna doch wieder eine Einheit, weil in ihnen allen dasselbe geistige Prinzip wirksam ist; sie sind alle eins im Dharmakâya.

Der Versuch, die verschiedenen Aspekte eines Buddha als 1. eines sterblichen irdischen Menschen, als 2. Herrschers eines himmlischen Reiches und als 3. eines über alle Vielheit herausragenden metaphysischen Begriffs miteinander in Einklang zu bringen, ließ die Theorie von den drei „Körpern" (*tri-kâya*) entstehen, die die Denker der verschiedenen Mahâyâna-Schulen unausgesetzt beschäftigt und die eine Fülle von verschiedenen Ausgestaltungen gefunden hat. Der Grundgedanke ist folgender:

1. Ein Buddha ist, solange er auf Erden wandelt und in seiner körperlichen Erscheinung als ein Mensch neben anderen auftritt, nur eine magische Umwandlung (*nirmâṇa*), ein begrenzter Reflex des überirdischen Buddha. Sein physischer Leib ist nicht real, sondern ein *nirmâṇa-kâya*, den er in seiner Barmherzigkeit annahm, um die Lebewesen zum Heil zu führen[3]. In extrem-doketischer Weise wurde diese Theorie von manchen dahin ausgelegt, daß der Buddha eine reine illusorische Erscheinung ge-

[1] JUNJIRO TAKAKUSU, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 2ed., Honolulu 1949, p. 166.

[2] Mppś. I, p. 594, 602.

[3] Theorie über die verschiedenen Arten von nirmâṇas, Mppś. I, 381ff.

FRANKE

wesen sei. Als er scheinbar ins Nirvâṇa einging, kann er deshalb auch nicht Knochenreste als Reliquien zurückgelassen haben.

2. Der eigentliche wahre Buddha als heilige Persönlichkeit ist der Buddha einer übersinnlichen Welt, der mit einem *sambhoga-kâya* versehen ist. Sambhoga heißt eigentlich Genuß. Der sambhoga-kâya ist der verklärte übernatürliche Leib, den ein Buddha auf Grund seiner in seinen früheren Existenzen erworbenen religiösen Verdienste gewonnen hat. In einer überirdischen Welt, die in manchen Texten als eine Idealisierung des Geierbergs, auf dem Gautama gepredigt haben soll, aufgefaßt wird, von anderen in die oberste Sphäre der „Welt der reinen Formen", nach Akaniṣṭha oder in ein überirdisches Paradies (Sukhâvati usw.) verlegt wird, wirkt er dort in majestätischem Glanze, unaufhörlich die Lehre darlegend. Er kann in diesem Zustand von höheren Wesen wie den Bodhisattvas und von Frommen in Konzentration gesehen werden. Dieser Körper wird später in zwei zerlegt: er ist einerseits ein Leib des Genusses für den Buddha selbst und andererseits ein Leib des Genusses für die Bodhisattvas, die ihn schauen und verehren.

3. Der *Dharma-kâya* ist dann der Aspekt des Buddha, in dem er über alle persönliche Begrenzung hinaus als das von aller definierbaren Einengung „Leere", als das „Religiöse an sich" erfahren wird.

Die drei Aspekte des Buddha als irdisches, als himmlisches und als absolutes Wesen entsprechen den drei Aspekten der Wirklichkeit, welche die „Nur-Bewußtseinslehre" aufgestellt hat: imaginär, relativ, absolut.

Von den drei „Körpern" ist für unsere Untersuchung der Dharma-kâya von besonderer Bedeutung, weshalb es nötig ist, hier auf die geschichtlichen Wandlungen, die diese Vorstellung erfahren hat, noch genauer einzugehen.

Das Wort *dhamma-kâya* kommt, wie wir oben S. 49 sahen, bereits im Pâli-Kanon vor. Im Abhidharmakośa 7, 34, vol. V, p. 81 wird dem Wort *Dharmakâya* in der Vyâkhyâ schon eine andere Bedeutung beigelegt: *anâsrava-dharma-santâno dharmakâyah, âśraya-pravṛttir vâ*. La Vallée Poussin übersetzt dies: „Le Dharmakâya est la série des dharmas purs ou un renouvellement de l'organisme psycho-physique de la personnalité". Wie aus 4, 56 vol. III, p. 123 hervorgeht, ist damit gemeint: Wenn jemand, der auf dem Erlösungsweg begriffen ist, die heiligen Wahrheiten in der Meditation voll erkannt hat, dann ist die Serie seiner Dharma-Kombinationen, der Strom der Daseinsfaktoren, die seine (scheinbare) Individualität bilden, *anâsrava* geworden; das Substrat derselben, sein Leib (*âśraya-kâya*) erfährt eine grundlegende Veränderung: er ist nicht mehr ein Bündel von Trieben, sondern alle Leidenschaften sind in ihm ge-

schwunden (2, 36, vol. I, p. 183). Wenn es heißt, daß die Buddhas alle nach *sambhâra*, *dharma-kâya* und (*jagatas*) *arthacaryâ* (Abhk. 7, 34, vol. V, p. 79) übereinstimmen, so bedeutet dies im Hînayâna nur, daß sie ebenso, wie sie alle Verdienste angehäuft haben und zum Wohle der Welt tätig sind, so auch alle einen triebfreien Körper erreicht haben.

Nach Samy. 22, 87, 13, vol. III, p. 120 soll der Buddha gesagt haben: *yo dhammaṃ passati, so maṃ passati, yo maṃ passati, so dhammaṃ passati* (vgl. Itivuttaka p. 91) und diese Identifizierung seiner Persönlichkeit mit seiner Heilslehre (*dhamma*) bekräftigte er noch kurz vor seinem Tode, wenn er sagte, nach seinem Hinscheiden solle der von ihm gelehrte *dhamma* und *vinaya* der Meister der Jünger sein (Dîgha 16, 6, 1, vol. II, p. 154). Man hat daher in den Worten des Buddha, bzw. in den diese wiedergebenden heiligen Schriften, den auch nach dem Tode des Vollendeten fortbestehenden Körper des Buddha gesehen (vgl. die Zitate HOBOGIRIN p. 176b).

In den beiden Vorstellungen, daß der Buddha nach seiner Erleuchtung einen von allen irdischen Trieben freien Leib hatte und daß seine Heilsverkündung nach seinem Dahinscheiden unvergänglich bleibt, dürften zwei Wurzeln der Lehre vom Dharmakâya liegen, ihre Weiterbildung zu der Idee eines metaphysischen Leibes des Buddha konnte freilich erst erfolgen, als im Mahâyâna die Anschauung entstanden war, daß alles, was zur vergänglichen Welt gehört, keine wahre Wirklichkeit besitzt und man nach einem monistischen Prinzip suchte, das die Essenz des in allen Tathâgatas wirksamen Transzendenten in sich begriff. So kam man zu der Annahme eines unentstandenen, unvergänglichen, übergegensätzlichen, überindividuellen Einen, das in allen Wesen auf ihre Erlösung hinarbeitet.

Dieser Dharmakâya wird mit der Bodhi, dem Nirvâṇa, mit der Śûnyatâ, mit der Tathatâ (Soheit) gleichgesetzt. Andererseits aber wieder wird er als die erlösende Kraft im Weltall vorgestellt, als der keimhaft in jedem Wesen enthaltene „Buddha-Kern" (*tathâgata-garbha*), der entwickelt zur vollen Erleuchtung und damit zur Buddhaschaft wird. So kann der Dharmakâya unter zwei Aspekten betrachtet werden, als das ruhige Leere und als das bewegliche, in allen Buddhas sich manifestierende Heilsprinzip. Obwohl letzteres in der Welt sich immer wieder offenbart, sind es immer nur wenige, die es erfassen: „Wenn die Sonne aufgeht, sehen die Blinden sie nicht, wenn der Donner rollt, hören die Tauben ihn nicht; so sendet auch der Dharma-kâya beständig seine Lichtstrahlen aus und predigt unablässig den *dharma* (Gesetz, Lehre), aber die Wesen, die seit unzählbaren Kalpas Sündenschuld aufgehäuft haben, sehen ihn nicht und vernehmen nicht seine Stimme" (Mppś. I, p. 546).

VASUBANDHU verdeutlicht die Lehre, daß alle Wesen im Dharmakâya ruhen, durch das folgende Gleichnis: „Es gibt keine Wesen außerhalb des Dharmakâya, so wenig wie es irgendeine materielle Form außerhalb des Raumes gibt“[1]. Daß der Dharmakâya letzthin das All-Eine, das Absolute ist, sagt ASAṄGA ausdrücklich im Mahâyânasaṅgraha-śâstra (34). A. BAREAU übersetzt die Stelle: L'existence (*bhava*) et l'inexistence (*abhava*) sont charactérisées par la non-dualité (*advaita*) parce que tous les dharmas sont sans existence (*avidyamâna*) et que seules les caractéristiques présentées par la vacuité (*śûnyatâ*) existent réellement“ (p. 213).

Wird in derartigen Stellen die Erscheinungswelt und das Nirvâṅa gleicherweise von dem Buddha als Dharmakâya umfaßt und verschlungen, so wird anderwärts in Mahâyâna-Werken der Buddha und die So-heit als eine Einbildung des noch im Vielheitsdenken befangenen Menschen bezeichnet. So zitiert CANDRAKÎRTI im Kommentar zu NAGÂRJUNAS *Kârikâ* 25, 24 die folgende Strophe: „Der Tathâgata ist nur ein Abbild (*pratibimba*) des heilvollen, von allen Übeln freien (*anâsrava*) Dharma. Es gibt (vom höchsten Standpunkt aus) keine Tathatâ und keinen Tathâgata, in der ganzen Welt sieht man nur ein Bild (*bimba*)“.

Praktisch kommt dieser Ausspruch ebenso wie der vorhergehende darauf hinaus, daß es in Wahrheit nur die zweiheitlose Leerheit gibt, daß Tathatâ und Tathâgata bzw. Dharmakâya nur unvollkommene Bezeichnungen für das Unaussprechliche sind.

Wird hier der Dharmakâya als das Ideal der Wahrheit und des Heils ganz in die Sphäre des Transzendenten, Überpersönlichen erhoben, so identifizieren ihn andererseits wieder manche Sekten mit dem von ihnen speziell verehrten individuellen Buddha. Das stellt also in gewissem Umfange eine Parallele zu der Lehre mancher Vaiṣṇavas und Śaivas dar, die das unpersönliche Brahma, wie es Yâjñavalkya gelehrt hatte, als Viṣṇu oder Śiva auffassen. So ist bei den japanischen Jôdo- und Shin-Schulen Amitâbha (Amida) der zentrale Buddha, um den sich alles dreht. Als Dharmakâya ist er das Unendliche schlechthin, die letzte, einzige unfaßbare Realität, die Soheit (*Tathatâ*). In Beziehung zum Raum gesetzt, ist das Unendliche das unermeßliche Licht, in Beziehung zur Zeit gesetzt das unermeßliche Leben (amitâbha und amitâyus, zwei Namen des Buddha), vom Aspekt der Heilsvermittlung (*upâya*) aus gesehen der Spender von Erkenntnis und Liebe. „Amitâbha ist somit unser universelles Selbst. Unser Wunsch nach Wissen und Leben ohne Grenzen aber ist ein Beweis dafür, daß wir gleich dem Stein, der dem Gesetz der Schwerkraft folgend

[1] Mahâyânasaṅgrahabhâṣya 19 bei A. BAREAU, *L'Absolu en Philosophie Bouddhique* (Paris 1951) p. 227.

zum Mittelpunkt der Erde strebt, uns ewig hingezogen fühlen und ewig hingezogen werden zu dem unendlichen Wesen, zu Amida Buddha, der das Herz der Welt ist[1]."

Hier verbindet sich der Glaube an den Welterlöser, dem der Mensch sich in frommer Ergebenheit naht und dessen Gnadenwirkung schon in jedem gläubigen Gedanken an ihn spürbar ist, mit theopantistischen Spekulationen. Amitâbha Buddha ist unzweifelhaft ein überweltliches, göttliches Wesen, und doch darf man ihn mit dem theistischen Gott nicht gleichsetzen, weil er diese Welt des Leidens nicht ins Dasein gerufen hat und nicht nach seinem souveränen Willen regiert.

Die Identifizierung des Dharmakâya mit einem bestimmten Buddha hat bei der chinesischen T'ien-t'ai-Sekte dazu geführt, daß die drei „Körper" mit verschiedenen Buddhas gleichgesetzt werden: der dharmakâya ist Mahâvairocana, „der große sonnenartige" Buddha, der sambhoga-kâya, der die Fülle aller Reinheit darstellende Rocana, der nirmâṇa-kâya der irdische Śakyamuni[2].

Dem indischen Pan-en-theismus steht am nächsten die Mantraschule (Shingon), die auf der zwischen 716 und 719 von den Indern Śubhakarasiṃha, Vajrabodhi und Amoghavajra nach China gebrachten Esoterik beruht[3]. Nach dieser Lehre sind alle drei Körper der All-Buddha Mahâ-Vairocana. Der Dharmakâya ist kein transzendentes ideales Sein, sondern Mahâ-Vairocana selbst. Dieser aber hat als Substanz (*dhâtu*) die sechs Elemente: Erde, Wasser Feuer, Luft, Raum, Bewußtsein; die Merkmale (*lakṣaṇa*) seiner Erscheinung sind die Maṇḍalas (mystische Kreise, die im Kult verwendet werden), seine mystische Wunderkraft (*adhiṣṭhâna*) sind die drei „Geheimnisse", die bei den Riten üblich sind, nämlich die Aktionen des Körpers (Gesten), der Rede (Mantras) und des Denkens (Meditation). Die Shingon-Esoterik behauptet, direkt vom Dharmakâya offenbart worden zu sein, während die Lehren anderer buddhistischer Sekten nur von einem Sambhoga- oder Nirmâṇa-kâya gelehrt worden sein sollen (TAJIMA p. 40).

Eine Analogie zu der Vorstellung der Hindus, daß Gott einerseits im ganzen Kosmos enthalten ist und ihn durchdringt, ihn andererseits als ein persönliches Wesen überragt und in einer überirdischen Welt

[1] HOBOGIRIN I, p. 27f.; TAKAKUSU, *Essentials of Buddhist Philosophy* p. 172; RYOTAI HATANI, *Realisation of Buddhist Nirvâna*, herausgegeben vom Educational Department of West Hongwañji (Kyoto 1926).

[2] HÔBÔGÎRIN I, 184b Mitte.

[3] H. v. GLASENAPP, *Buddhistische Mysterien* (Stuttgart 1940); R. TAJIMA, *Etude sur le Mahâvairocana-Sûtra* (Paris 1936).

wohnt, bietet die Lehre, daß Mahâvairocana zwar allgegenwärtig ist, seinen Sitz aber in einem Palast in dem obersten Stockwerk der Welt der reinen Formen (*Rûpa-loka*) im Akaniṣṭha-Himmel hat. Er wird auch geradezu als *Maheśvara* (großer Herr), also mit einem Gottesnamen bezeichnet (Tajima p. 42).

Zwar wird gelegentlich noch die alte Ansicht, daß Mahâvairocana seine Erkenntnis erst im Laufe der Zeit erlangt hat, aufrechterhalten (Tajima p. 55), doch ist dies praktisch ohne Bedeutung, da Vairocana seit Menschengedenken der erleuchtete Heilbringer ist. Der Zweck der Aktivität des Sonnenbuddha ist es, die Lebewesen, bis zu den Pflanzen und Steinen herab, durch Weckung ihrer Erkenntnis an seinem kosmischen Leben teilnehmen zu lassen: sein Wissen und seine mitleidvolle Gnade bewirken, daß der Fromme bei der Meditation in Vairocana und Vairocana in ihn eingeht (Tajima p. 138) und daß am Ende der geistigen Entwicklung ein völliges zum-Buddha-Werden eintritt. Es handelt sich hier letzten Endes um ein Bewußtwerden von etwas, was von jeher war, das die Verblendungskraft bisher verhüllt hatte. Von Kobo-Daishi, dem Begründer der japanischen Shingon-Sekte, wird berichtet, daß er einmal für kurze Zeit die Gestalt Mahâvairocanas angenommen hätte.

Die Shingon-Sekte rechnet sich zum „Diamant-Fahrzeug" (*vajra-yâna*), der im Spätbuddhismus entstandenen geistigen Bewegung, die in der Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. aus dem Mahâyâna hervorwuchs. Sie stellt eine Form des „Tantrismus" dar, d. h. jener für die indische Religiosität so bezeichnenden Richtung, welche — in Fortführung der Ideen, die schon in der Opfermystik der Brâhmaṇas auftreten — durch bestimmte Riten, Zauberformeln u. dgl. irdisches und überirdisches Heil erstrebt. Obwohl das Shingon ganz und gar die durch die buddhistischen Dogmatiker geprägte Terminologie verwendet und brahmanische Lehren bekämpft — Ablehnung eines Weltschöpfers (Tajima p. 89), eines âtman (Tajima p. 79) — hat es doch zahlreiche hinduistische Gedanken und Kultformen und zahlreiche Hindu-Götter und Göttinnen in sein System aufgenommen. Es ist aber insofern, wenigstens im wesentlichen, bis heute ein „reiner" Tantrismus geblieben, weil ihm die sexual-metaphysischen Vorstellungen des „Śaktismus" abgehen, die in Indien den gesamten Tantrismus so durchdrungen haben, daß dort Tantrismus und Śaktismus vielfach als Synonyme gebraucht werden können. Wie ich anderwärts gezeigt habe, ist die japanische Esoterik als Rest eines älteren, noch nicht erotisierten Tantrismus anzusehen, während die uns erhalten gebliebenen Vajrayâna-Texte aus Indien, Nepâl und Java alle mehr oder weniger śaktistische Dokumente darstellen.

Das Wesen des Śaktismus besteht nun darin, daß er dem weiblichen Element und dem Geschlechtlichen eine besondere Bedeutung zuschreibt und deshalb auch den göttlichen Buddhas und Bodhisattvas weibliche Partner an die Seite stellt, von denen umschlungen, sie die Wonne der zweitlosen All-Einheit genießen. Für das erotisierte Vajrayâna[1] ist das letzte Prinzip des Alls die Leerheit (*śûnyatâ*); diese wird *Vajra* (Diamant) genannt, weil sie so fest, unteilbar und unvergänglich ist wie ein Diamant. Der Vajra ist seinem Wesen nach (entsprechend der „Nur-Bewußtseins-Lehre") reiner Geist, d. h. ein Erkennen, bei welchem Subjekt und Objekt eine Einheit bilden. Wie der Dharmakâya der vorher besprochenen Schulen erscheint auch die höchste Wirklichkeit hier als ein Buddha personifiziert, der verschieden, meist *Vajra-sattva* (Diamantwesen) benannt wird. Das Vajrayâna kennt nun aber noch eine jenseits der drei „Körper" liegende Seinsweise des Buddha: den *mahâsukhakâya*, den „Körper der großen Lust". In diesem hat der von seiner Śakti umschlungene Buddha das Bewußtsein seiner Persönlichkeit aufgegeben, um im *sama-rasa*, im gemeinsamen Genuß mit seiner Śakti die höchste Wonne zu erfahren. Hier wird der Buddha also zu dem höchsten Gott eines auf die Polarität von Männlichkeit und Weiblichkeit gegründeten Systems, das in der Verschmelzung der Geschlechter die letzte Einheit verwirklicht findet. Denn durch das ganze Universum geht dieser sexuelle Dualismus, im höchsten geistigen Bereich offenbart er sich in dem statischen, weiblichen Prinzip der *prajñâ*, der Erkenntnis, und dem dynamischen männlichen Prinzip des *upâya*, des Kunstgriffs der Heilsübermittlung. So wie ein Buddha erst dann vollendet ist, wenn er das höchste Wissen mit der Fähigkeit, es weiterzugeben und so die Lebewesen zu bekehren, verbindet, so ist ein Erweckter erst dann zum Ziel gelangt, wenn seine Aktivität in den Schoß der reinen Erkenntnis einging.

Der Vajrasattva der buddhistischen Tantras wird mit denselben Attributen belegt wie der Weltenherr der brahmanischen Systeme: er ist nicht nur unentstanden und unvergänglich, allgegenwärtig, alldurchdringend, der feine Keim von allem (*sarva-go vyâpî, sûkṣma-bîjam*, Jnâna-siddhi Kap. 15), sondern auch Schöpfer, Zerstörer und Weltenherr (*kartâ hartâ jagatpatiḥ*). An manchen Stellen wird er direkt als mit dem Selbst des Verehrers identische Gottheit bezeichnet: *âtmaiva devatâ*[2].

Im Guhysamâja (am Anfang) und anderen Texten wird erzählt, daß der

[1] SHASHI BHUSAN DASGUPTA, *An Introduction to Tantric Buddhism*, University of Calcutta 1950; HERBERT V. GUENTHER, *Yuganaddha, the Tantric View of Life* (Chowkhamba Sanskrit Series, Studies vol. III, Banaras 1952).

[2] Ms. der *Vyakta-bhâvânugata-tattva-siddhi* bei DASGUPTA p. 89, 93.

All-Buddha durch seine Meditationen die Tathâgatas und deren Śaktis schafft[1]. Es sind dies die in Europa zuerst unter dem Namen *Dhyâni-buddhas* (meditierende Buddhas, gemeint ist aber durch Meditation entstandene Buddhas) bekannt gewordenen Buddhas, die gewöhnlich in den Maṇḍalas in folgender Weise verteilt erscheinen:

	Norden Amoghasiddhi	
Westen Amitâbha	Zentrum Vairocana	Osten Akṣobhya
	Süden Ratnasambhava	

Diese Tathâgatas werden mit den fünf Skandhas, den fünf Elementen, mit bestimmten Körperteilen des Menschen, mit bestimmten Farben usw. in Verbindung gebracht[2]. Sie haben je eine bestimmte Śakti, einen bestimmten Bodhisattva und andere Wesen als Gefolge. Der Vajra-Buddha erscheint hier also als der Schöpfer einer geistigen Welt, die dem Frommen in seinem Ringen um die Erkenntnis hilft und in den Maṇḍalas dargestellt und verehrt wird.

Indem Vajrasattva als der „Ur-buddha" (*âdi-buddha*) als ein von jeher „Erwachter" aufgefaßt wurde, der die anderen Buddhas durch Meditation aus sich hervorgehen läßt, wurde der Grundgedanke, daß ein Buddha erst allmählich aus eigener Kraft zu seiner Würde heranwächst, auch theoretisch aufgegeben. Wann dies zuerst geschehen ist, wissen wir nicht. Die Tatsache, daß Asaṅga im 4. Jh. n. Chr. in seinem *Sûtrâlaṅkâra* 9, 77 sagt, es könne keinen *âdi-buddha* geben, braucht nicht zu beweisen, daß es damals schon Buddhisten gegeben hat, die an einen Âdibuddha glaubten. Es kann sich hier auch um eine Polemik gegen den Yoga handeln, der annimmt, daß es eine Seele sui generis, den *îśvara*, gibt, der von jeher völlig erleuchtet ist.

[1] Die Vorstellung, daß ein Buddha andere Buddhas aus sich herauszaubert, findet sich schon im Mahâvastu I, p. 266, wo erzählt wird, daß Gautama zahlreiche Erscheinungen seiner selbst schuf (*nirmita*), um allen, die einen Sonnenschirm über ihn halten wollten, diese Freude zu machen. Nach Mppś. I, p. 602 „le bodhisattva Samantabhadra, par tous les pores de sa peau émet sans cesse des univers de Buddha (*buddha-loka-dhâtu*) avec des Buddha et des Bodhisattva qui remplissent les dix regions". (Über die *Confusion of the Buddha and the Bodhisattva* vgl. La Vallée Poussin, ERE 1, p. 97a.)

[2] Über die entsprechenden Parallelen im Shingon s. Hôbôgirin I, p. 4.

Der Glaube an einen Âdi-Buddha hat in einer Reihe von hybriden Systemen Gestalt gewonnen, die schon durch ihre Einbeziehung der Hindu-Götter in den Weltschöpfungsprozeß deutlich brahmanischen Einfluß verraten.

Eines dieser Lehrgebäude ist das Kâla-cakra-System, dessen Mûlatantra 965 n. Chr. verfaßt worden sein soll. Aus der Textausgabe eines ihm zugehörigen Ritualwerkes, der *Sekôddeśa-ṭîkâ* des NAḌAPÂḌA (NAROPA) von MARIO E. CARELLI (Gaekwads Oriental Series, vol. 90, Baroda 1941) läßt sich einiges über die Lehren dieses Systems entnehmen, doch wird erst eine vorbereitete Edition des Kâlacakra-Tantra völlige Klarheit schaffen. Der Âdi-Buddha wird hier Kâlacakra (Zeit-rad) genannt, weil er in sich die Erkenntnis der Leerheit (d. h. daß es keine reale Welt außerhalb des All-Einen gibt) mit dem Mitleid (das die Wesen im Wege des *upâya*, des Kunstgriffs, zum Heil führt) verbindet. Der Âdi-Buddha führt die, die ihn erkennen, über die zeitbedingte Vergänglichkeit, welche sich in dem nur in unserer Vorstellung bestehenden Rollen des Rads (*cakra*) des Samsâra manifestiert, zu dem Eingehen (*la* = *laya*) in den Urgrund (*ka* = *kâraṇa* Ursache), wie es p. 8 in einer mystischen Erklärung der einzelnen Silben des Wortes *kâla-cakra* heißt.

Texte und Systeme, in welchen ein Buddha indirekt zum Weltschöpfer wird, sind aus Indien, Java und Nepal bekannt. So wird am Anfang des Kâraṇḍavyûha erzählt, daß der Âdi-Buddha durch seine Meditation den Avalokiteśvara geschaffen habe, aus dessen Augen, Stirn, Schultern, Herzen usw. Sonne und Mond, Śiva, Brahmâ, Nârâyaṇa hervorgegangen seien[1]. Ein kompliziertes Emanationssystem lehrt das javanische *Sañghyang Kamahâyanikan*[2]. Aus dem „Zweitlosen" (*advaya*) geht das Buddha-Prinzip Divârûpa hervor, das in Śâkyamuni persönliche Gestalt annimmt. Aus dessen beiden Seiten kommen je zwei der Dhyânibuddhas hervor, während Vairocana aus dem Zentrum, d. h. aus dem Gesicht Śâkyamunis entsteht. Vairocana ruft dann Śiva, Brahmâ, Viṣṇu, die Elemente, Körper und die ganze Welt ins Dasein, sowie die fünf Śaktis der Dhyânibuddhas. Die ganze Lehre ist ebenso wie die Kuñjara-karṇa-Legende monistisch orientiert. Vairocana ist das All-Wesen, das verkündet „Ihr seid ich — ich bin Ihr".

Ist in diesen Systemen der Ur-Buddha zu einem Gott im Sinne des indischen Pan-en-theismus geworden, so wird er von der buddhistischen

[1] M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur* (Leipzig 1920) II, p. 238.

[2] *Sang-hyang Kamâhâyanikan*, ed. J. KATS ('s Gravenhage 1910); vgl. J. S. SPEYER, ZDMG 67 (1913) p. 347—62; CHARLES ELIOT, *Hinduism and Buddhism* (London 1921) III, p. 173; KERN, Artikel *Java*, ERE 7, p. 495ff.

Sekte der Aiśvarikas in Nepal nach der Darstellung B. H. Hodgson's[1] mehr theistisch gedacht. Er ist der Urheber der Welt insofern, als er durch seine Meditationen die Dhyâni-Buddhas und durch diese mittelbar die Dhyâni-Bodhisattvas ins Dasein gerufen hat, welche die Welt dann schaffen und lenken. Er selbst aber steht als ein „deus otiosus" in völliger Weltenferne über allem Irdischen. Nach dieser Darstellung liegt hier gewissermaßen eine Art von „Deismus" vor, wie wir ihn auch im „Urheber-Glauben" bei primitiven Völkern antreffen. Auch in diesem System hat sich also noch etwas von dem allem Buddhismus seit jeher gemeinsamen Zug erhalten, daß ein Buddha mit der eigentlichen Weltregierung nichts zu tun hat.

2. Religionsgeschichtliche Parallelen

Im folgenden gebe ich zunächst Parallelen zu einzelnen Ereignissen in der Lebensgeschichte Buddhas, auch zu solchen, die ich, da allgemein bekannt, im vorhergehenden Abschnitt nicht behandelt habe. Ich schließe daran die kurze Erörterung von Parallelen, welche die spätere Lehrentwicklung des Buddhismus mit der Geschichte anderer Religionen aufweist.

1. Die Präexistenz. Viele Religionen suchen die Einzigartigkeit ihres Stifters dadurch ins rechte Licht zu stellen, daß sie sein Dasein schon vor seiner irdischen Existenz beginnen lassen. Die christliche Logosspekulation hat im Islâm ihre Entsprechung in der Lehre, daß Allâh das „Licht des Mohammed" als erstes aller Dinge erschaffen hat, das Licht, das sich nach vielen Generationen des Wanderns schließlich im besten aller Menschen, im Mittelpunkt der Welt, in Mekka, irdisch manifestiert. Nach îrânischem Glauben wurde die geistige Natur des Zarathustra seinen Eltern von Geistern überbracht, bevor sie ihren Sohn leiblich zeugten. Eine derartige Vorstellung von einer verkörperlichten Erscheinung eines überirdischen Wesens wird auch von den Hindus angenommen, wenn sie Kṛṣṇa, Râma und andere Menschen als avatâras des Viṣṇu oder eines anderen Gottes betrachten. Dieser Glaube an göttliche Inkarnationen ist auch heute noch bei den Hindus sehr verbreitet, wenn die Begründer der großen Sekten, die Gurus der Râdhâsvâmîs und andere Heilige als Offenbarungsweisen eines Gottes angesehen werden. Eine Parallele zu diesen Spekulationen stellt die Lehre des Spätbuddhismus dar, wenn sie in Śâkyamuni den Nirmâṇakâya eines höheren Wesens sieht oder wenn in Tibet der Dalai

[1] B. H. Hodgson, *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet* (London 1874) und La Vallée Poussin, Artikel *Adi-Buddha*, ERE 1, p. 93 bis 100.

Lama oder andere Khubilgane als *Tulkus* des Avalokiteśvara u. dgl. gelten. Unter buddhistischem Einfluß hat auch die taoistische Kirche ähnliche Anschauungen entwickelt.

Ganz anderer Art sind die Lehren des alten Buddhismus über die Präexistenzen Gautamas. Denn wenn dieser auch in dem Leben, das seinem letzten irdischen vorausging, ein Gott im Tuṣita-Himmel gewesen ist, so ist diese Existenz im Himmel nur ein kleines Glied innerhalb der anfangslosen Kette von Wiedergeburten, die ihr vorausgingen. An verschiedenen Stellen des Pâli-Kanons (Majjh. 71, I, p. 483) wird gesagt, daß Gautama sich seiner früheren Daseinsformen bis zum 91. Kalpa erinnerte, während anderwärts noch höhere Zahlen angegeben werden. Den Heilspfad eines Bodhisattva soll er nach der Anfangserzählung der Nidânakathâ (Jat. I, p. 2) vor 4 Asaṅkhyeyas und 100000 Weltaltern als der zum Asketen gewordene reiche Brahmane Sumedha beschritten haben. Als er nämlich in Rammanagara sah, wie die Leute dort die Straße für den erwarteten Einzug des damaligen Buddha Dîpaṅkara instand setzten, beteiligte er sich an dieser Arbeit. Da Dîpaṅkara schon ankam, bevor die Ausbesserung beendet war, warf sich Sumedha selbst in den Straßenschmutz, damit der Vollendete, ohne sich zu besudeln, über ihn hinwegschreiten konnte. Dabei faßte er den Entschluß, selbst dereinst ein Buddha zu werden. Dîpaṅkara prophezeite ihm, daß dieser Wunsch in Erfüllung gehen werde, denn er sei ein „Buddhakeim", ein Buddhaprädestinierter, präsumptiver Buddha (*buddha-bîja*, *buddhaṅkura* p. 16). Von nun an vollendete er seine Tugend immer mehr unter den Buddhas der folgenden Zeit, bis er, nachdem er als König Vessantara noch den Gipfel der Selbstverleugnung erreicht hatte, in den Tusita-Himmel gelangte und von dort zu seiner letzten irdischen Existenz wieder auf die Erde herabstieg.

Die Geschichte von den früheren Existenzen Gautamas hat ihre Entsprechung in dem, was von den früheren Leben der Tîrthaṅkaras der Jainas erzählt wird[1], doch haben die Jainas diese Legenden nicht entfernt so weit ausgesponnen wie die Buddhisten. Die Verfolgung der früheren Reïnkarnationen berühmter Männer ist ein beliebtes Motiv zahlreicher indischer Erzählungen, in den Literaturen anderer Völker findet man ähnliche Gedanken nur gelegentlich und in begrenztem Umfang (vgl. die Berichte über Pythagoras, Empedokles usw.).

2. Die wunderbare Geburt. Dem gläubigen Herzen liegt es nahe, die Geburt eines Heiligen unter Umständen vor sich gehen zu lassen, die von dem normalen Verlauf der Dinge abweichen. Häufig ist die Vorstellung, daß der Vater oder die Eltern so hochbetagt waren, daß es ein

[1] Vgl. v. GLASENAPP, *Der Jainismus* (Berlin 1925) p. 293f., 296.

Wunder war, daß sie noch ein Kind zeugen konnten (Isaak, Konfuzius). Nicht selten findet sich auch die Ansicht, daß bedeutende Männer von Göttern erzeugt wurden (ägyptische und babylonische Könige, griechische Helden, Alexander der Große, Augustus) oder daß die Empfängnis ihrer Mutter auf besondere Weise vor sich ging: der zukünftige Heiland der Iranier, Saoshyant, wird der Sohn einer Jungfrau sein, die beim Baden im See Kasava den dort aufbewahrten Samen des Zarathustra in sich aufgenommen hat. (Eine ähnliche Legende wissen die Hindus auch von der Empfängnis der Mutter des Mohammed zu berichten.) Die 81jährige Mutter des Lao-tse soll durch einen Sonnenstrahl geschwängert worden sein. Bei nordamerikanischen Indianern findet sich der Glaube, daß die Mutter des Heilbringers durch das Verschlucken eines Kiesels oder dgl. befruchtet wurde (RGG 3, 569). Śaṅkaras Mutter soll ihren großen Sohn, als ihr Gatte auf einer Pilgerfahrt begriffen war, durch übernatürlichen Eingriff Śivas konzipiert haben. (In einem indischen Film, den ich in Kalkutta sah, wurde dies in der Weise dargestellt, daß ein Licht vom Himmel in ihren Schoß einging.) Von einer Überschattung durch den Geist Gottes spricht auch die christliche Legende von der Jungfrauengeburt Jesu (Matth. 1, 18—25; Luk. 1, 34). Daß diese Mythe erst im Laufe der Zeit entstanden ist, erhellt daraus, daß die beiden Stammbäume Jesu über Joseph führen; in der von den Engländerinnen Lewis und Gibson in dem Kloster auf dem Sinai entdeckten alten syrischen Handschrift steht in Matth. 1, 16 „Joseph, dem die Jungfrau Mirjam verlobt war, zeugte Jesum". Daß man ursprünglich nichts von einer Jungfräulichkeit der Maria wußte, ergibt sich auch daraus, daß in Matth. 1, 25 von Joseph berichtet wird „Und er erkannte sie (Maria) nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar." Luk. 2, 7 bezeichnet Jesus als den Erstgeborenen der Maria, Matth. 13, 55; Mark. 3, 31 und 6, 3 sprechen von Brüdern und Schwestern Jesu.

Obwohl seit der Zeit des heiligen Hieronymus von vielen europäischen Autoren immer wieder behauptet worden ist, Buddha wäre der Sohn einer Jungfrau, so hat dies in den alten Texten doch keinerlei Stütze. Es wird in diesen z. B. in der Nidânakathâ und im Lalitavistara vielmehr erzählt, daß die Königin Mâyâ in der Zeit kurz vor der Konzeption des künftigen Buddha ein Keuschheitsgelübde auf sich genommen und ihren Gatten gebeten hätte, während dieser Zeit kein Liebesverlangen an sie zu richten. Man kann hingegen sagen, daß Mâyâ den Buddha „unbefleckt empfangen" hat. Denn während für die Entstehung eines gewöhnlichen Menschen drei Faktoren erforderlich sind, nämlich 1. die geschlechtliche Vereinigung der Eltern, 2. die Konzeptionsfähigkeit der Mutter und 3. daß ein zur

neuen Geburt drängendes Wesen (*gandharva*) zum Eingang in den Leib der künftigen Mutter bereit ist (Majjh. 38, I, p. 265), fehlt bei Buddhas Geburt der erste dieser Faktoren. In der Nidânakathâ wird erzählt, Mâyâ habe geträumt, der Bodhisattva sei in Gestalt eines weißen Elefanten in ihre rechte Seite eingegangen, andere Texte stellen den Vorgang als ein objektives Ereignis dar. Der Abhidharmakośa 3, 13ab, vol. II, p. 44 steht auf dem Standpunkt, es könne sich nur um einen prophetischen Traum gehandelt haben, denn der Bodhisattva sei schon seit langem über tierische Existenzen erhaben gewesen (Abhk. 4, 108, vol. III, p. 221f.). Er sei deshalb in menschlicher Gestalt in die gewöhnliche „Pforte der Geburt" eingedrungen, genau so wie alle anderen Gandharvas.

Prophetische Träume gingen auch der Geburt Mahâvîras und anderer Männer voraus. Auch der Mutter von christlichen Heiligen soll die Empfängnis durch Träume angekündigt worden sein: die Mutter des hlg. Willibord sah den Mond in ihre Brust eindringen, die Mutter des hlg. Theodor einen Stern, die Mutter des hlg. Franz v. Placentia hatte die Vision von einer Hündin, die in ihrem Leibe bellte (P. TOLDO in der Zeitschrift *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte I*, 1901, p. 121).

Als Mâyâ ihrem Gatten ihren Traum erzählte, deuteten die Brahmanen diesen auf die Geburt eines Weltherrschers oder Welterleuchters. Ähnlich soll auch der Mutter des Mohammed, des Thomas von Aquin (TOLDO I, 1901, p. 322) und anderer bedeutender Männer schon während ihrer Schwangerschaft die künftige Größe ihres Sohnes vorausgesagt worden sein. Während der 10monatigen Schwangerschaft der Mâyâ hatte diese keine Beschwerden; das Buddhakind in ihrem Leib aber wurde durch ihr Blut usw. nicht verunreinigt. Das sind Vorstellungen, die sich auch im Evangelium des Pseudo-Matthäus, in vielen Legenden mittelalterlicher Heiliger (TOLDO I, p. 324) und entsprechend bei islâmischen Schriftstellern finden. Daß von dem Knaben im Mutterleib bzw. bei seiner Geburt ein starkes Licht ausging, hat im Irân eine Parallele in der Anschauung von der leuchtenden Glorie (*Hvarna*), die die Mutter umstrahlte: ähnliches soll auch bei der Geburt Christi (nach dem apokryphen Evangelium des Pseudomatthäus), von Kṛṣṇa, Moses, Apollonius von Tyana und Mohammed geschehen sein, soll doch des letzteren Mutter Âmina gesagt haben: „Als ich ihn gebar, ging von meinem Schoße ein Licht aus, das die Schlösser Syriens erleuchtete[1]."

Dieselbe Vorstellung tritt auch in vielen christlichen Heiligenlegenden auf „von der des heiligen Epiphanius von Pavia bis ins 17. Jh., da Mech-

[1] TOR ANDRAE, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 30.

tild Fuazza das Leben der Mystikerin Ämilia Biecheria (Vercelli † 1314) schrieb" (Günter, *Christl. Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910, p. 89). Die Geschichte des Lalitavistara, daß kurz vor oder bei der Geburt Buddhas in der ganzen Natur ein Stillstand eintrat, so daß die Flüsse nicht weiterflossen usw., hat ihr Gegenstück im Protevangelium des Jakobus. Als Buddha gerade zur Welt gekommen war, trat er auf die Erde, blickte nach allen Himmelsrichtungen, tat sieben Schritte und sprach: „Ich bin der erste und der größte in der Welt, dies ist meine letzte Geburt." Auch Mohammed „fiel auf die Erde, stützte die Hände auf den Boden und hob den Kopf gen Himmel", was seine künftige Herrschaft und die Erhabenheit seiner Mission bekunden sollte[1]. Auch Apollo und Pṛthu sprachen bei ihrer Geburt, während Bacchus, St. Bonitus, St. Furseus und St. Isaac von Cordova schon vom Mutterleib aus redeten (Günter, l. c., p. 89).

Der Lobpreis des Buddhakindes durch den greisen Heiligen Asita hat eine Parallele in der Geschichte von Simeon (Luk. 2, 25), findet sich aber auch sonst.

3. Kindheitslegenden. Frühzeitig zeigte sich schon an dem Buddhakind seine religiöse Berufung, als er den Tempel besuchte, erhoben sich die leblosen Götterstatuen und brachten ihm ihre Huldigung dar. Auch diese Legende hat in anderen Religionen ihre Entsprechung. Im Evangelium des Pseudo-Matthäus und unzähligen Märtyrerakten wird erzählt, daß Götzenbilder von selbst stürzten (Günter p. 112), was auf Jesaia 19, 1 zurückgehen mag. Nach mohammedanischer Überlieferung sollen am Morgen, nachdem Âmina den Mohammed empfangen hatte, „alle Götzenbilder der Welt umgestürzt dagelegen haben". Hier erscheint derselbe Gedanke also in einer dem Monotheismus entsprechenden Weise umgewandelt.

Daß der künftige Welterleuchter in der Schule mehr weiß als seine Lehrer, hat eine Parallele im apokryphen Evangelium des Thomas, Kap. 6. Auch Apollonius sprach alle Sprachen, ohne sie gelernt zu haben (Günter, a. a. O., p. 67).

Die Legende läßt den Buddha sich schon als Knaben auf seine spätere Sendung vorbereiten. Der Lalitavistara erzählt, daß er einst von seinem Vater vermißt und nach langem Suchen unter einem Rosenapfelbaum meditierend angetroffen wurde. Auch Maria und Joseph suchten den 12jährigen Jesus und fanden ihn im Tempel, wo er die Lehrer durch seinen Verstand erstaunte. Auch der Knabe Mohammed verlor sich im Menschengedränge von Mekka und wurde bei der Ka'ba wiedergefunden.

[1] Tor Andrae, l. c. p. 32.

4. Die Berufung. Alle Religionsstifter geben ihr bequemes und wohlbehütetes gewohntes Leben plötzlich auf, um sich ganz ihrer religiösen Aufgabe zu widmen. Buddha war 29 Jahre alt, als er in die Heimatlosigkeit zog, in der er dann nach Jahren vergeblichen Suchens die Erleuchtung erlangte. Mahâvîra entsagte als 30jähriger dem Weltleben und gewann nach über 12 Jahren die Allwissenheit, mit 20 Jahren verließ Zarathustra das Vaterhaus und zog jahrelang weltflüchtig umher, bis er von Ahura Mazda einer Offenbarung gewürdigt wurde, Jesus war (nach Luk. 3, 23) „ungefähr 30 Jahre alt", als er von Johannes getauft wurde und sich dann fastend in die Wüste zurückzog, bevor er seine Wirksamkeit begann. Der reiche Handelsmann Mohammed gab sich im dritten Jahrzehnt seines Lebens in einer Höhle bei Mekka frommen Übungen hin und hatte hier das visionäre Erlebnis, das für sein ganzes späteres Leben bestimmend wurde.

Gemeinsam ist allen diesen Berichten, daß sie ihre Helden vor ihrem Auftreten sich eine Zeitlang von der Welt zurückziehen lassen; es ist bemerkenswert, daß auch an sich nicht weltabgewandte Religionen wie der Mazdaismus und der Islâm dies betonen.

Ein in der Lebensgeschichte der Religionsstifter vielfach auftretender Zug ist es, daß derselbe nach seiner Berufung nur mit Widerstreben sich seiner Mission unterzieht. So Buddha, der sich erst auf Zureden Brahmâs dazu entschließt (Majjh. 26 und 85), Moses (2. Mos. 3, 11ff.) und Mohammed (ERE 7, p. 355bff.).

Buddha wurde zu wiederholten Malen, vor allem aber vor seiner Erleuchtung, von dem Teufel Mâra gedrängt, seine Bemühungen einzustellen. Auch Zoroaster wurde von dämonischen Wesen versucht, die ihn zur Aufgabe des wahren Glaubens zu verlocken strebten. Nach Matth. 4, 1 und Luk. 4, 1 war der Satan bemüht, Jesus seiner Mission untreu werden zu lassen.

5. Wunder. Obwohl Buddha (Dîgha 11; Vinaya II, 110f.: Geschichte von Piṇḍola), Jesus und Mohammed gleicherweise ihre Anhänger davor gewarnt haben, von ihnen Wunder zu erwarten, sind von ihnen eine Fülle von solchen berichtet worden. Hervorzuheben ist, daß der Buddhismus im Gegensatz zu Christentum und Islâm seinem Begründer fast keine Heilungen zuschreibt. Weder hat Buddha die Enkelin der Mutter Migârâ von den Toten auferweckt (Udâna 8, 8), noch den Mönch Vakkali von seiner schweren Krankheit geheilt, so daß dieser sich entleibte (Samy. 22, 87, III, p. 119f.). Die meisten Wunder Buddhas sind magischer Natur: Bändigung eines Schlangenkönigs, eines wilden Elefanten, die Fähigkeit, sich durch die Luft von einem Ort an einen andern zu versetzen, das

Wandeln auf dem Wasser (vgl. Matth. 14, 25f,.) u. dgl. Auch vom heiligen Hyazinth von Krakau und von St. Sebald wird das Wasserwunder erzählt (Günter p. 78). Orion erhielt von Poseidon die Gabe, auf dem Meer zu schreiten (Günter p. 65), Jamblich vermochte über der Erde zu schweben (Günter p. 66). Der heilige Bischof Daniel der Assyrer (so erzählt Faustus von Byzanz um 430) ging mit Reiseschuhen über das Wasser der Flüsse, ohne naß zu werden (Günter p. 77). Das in der Einleitung zu Jâtaka 78 berichtete Speisewunder hat Parallelen im Christentum (Matth. 14, 15f; Mark. 6, 35f.; Luk. 9, 13f.) und im Islâm (Andrae p. 46). Die Macht eines buddhistischen Heiligen geht über die Sphäre der Erdenwelt hinaus: er greift nach Sonne und Mond und streichelt sie (Dîgh. 2, 87); Mohammed soll den Mond in zwei Stücke gespalten haben, so daß die Mekkaner einen Berg zwischen diesen stehen sehen konnten (Andrae p. 55). Eine Himmelfahrt in dem Sinne, wie sie die Juden von Henoch, Moses, Elias, wie sie die Christen und Muslims von Jesus, die Hindus von Caitanya, die Taoisten von Chang Tao Ling annehmen, d. h. zum dauernden Verbleib in einer höheren Welt, wird nicht von Buddha erzählt, hingegen soll er sich in seinen Meditationen zeitweise zu höheren Götterhimmeln erhoben haben. Einen mehrmonatigen Aufenthalt im Himmel der 33 Götter, bei welcher Gelegenheit er den Abhidhamma verkündet haben soll, erzählt die Einleitung zu Jâtaka 483. Dabei wird berichtet, wie er von Göttern begleitet auf einer von Gold und Silber glänzenden Treppe herabstieg. Mohammed soll in einer Nacht, nachdem er mit dem fabelhaften Reittier Burâq die „Wunder zwischen Himmel und Erde" und Jerusalem gesehen hatte, auf einer Leiter zum 7. Himmel emporgestiegen sein, Allâh geschaut und von ihm übernatürliches Wissen empfangen haben. Es tritt uns bei diesen wohl letztlich als Visionserlebnisse zu deutenden Geschichten wieder der charakteristische Unterschied zwischen dem Buddhismus und den theistischen Religionen entgegen: der Buddha belehrt die Götter, während der Prophet von Gott Offenbarungen entgegennimmt.

Die angeführten Übereinstimmungen der Buddhalegende mit den Lebensgeschichten der Religionsstifter anderer Religionen zeigen, daß ihr Leben, wie es die Hagiographen darstellen, wenigstens in vielen Punkten in ähnlicher Weise verlaufen sein soll. Wollte man dieses Thema noch weiter verfolgen und die Heiligengeschichten aller Glaubensformen einer Betrachtung unterziehen, so würde man wahrscheinlich kaum ein Ereignis oder ein Mirakel finden, das in einer Schilderung der Taten Buddhas, zumal der Mahâyâna-Literatur, auftritt und nicht seine Parallele in irgendeinem Werke des religiösen Schrifttums eines anderen Volkes hätte.

Der Opfermut der Heiligen, ihr geduldiges Ertragen von furchtbaren Qualen, die Unverletzlichkeit ihres Leibes, ihre Kenntnis der Gedanken anderer, ihre Macht, die Naturordnung aufzuheben, die Vertreibung von Dämonen, die Fähigkeit, die verschiedensten Dinge, Wohlgerüche usw. entstehen zu lassen, die Visionen und Offenbarungen, deren sie teilhaftig wurden, ihre Vorhersagen und magischen Wahrheitsakte, ihre Himmelsreisen und Höllenfahrten treten in den Legenden aller Religionen mit ebenso großer Regelmäßigkeit auf wie Geschichten von eindrucksvollen Ordalen, von belohnten Frommen und bestraften Übeltätern, von bekehrten Räubern und dankbaren Tieren, von gnadenspendenden Reliquien und Fußabdrücken. Die einzelnen Geschehnisse aber sind begleitet von der Musik überirdischer Chöre, von aus der Luft herabfallenden Blumen und Himmelsgaben, von Donner und Blitz, von unmotiviert auftretendem Regen oder Sonnenschein[1], von Erdbeben und anderen merkwürdigen Erscheinungen (Berge öffnen sich oder verschwinden, Bäume geben zur Unzeit Früchte usw.).

Wenn man PETER TOLDOS Aufsatzreihe *Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter* (in Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte I (1901), p. 320ff. und den folgenden Bänden), STADLERS *Heiligenlexikon*, HEINRICH GÜNTERS *Christliche Legende des Abendlandes* (Heidelberg 1910) und desselben Autors Werk *Buddha in der abendländischen Legende?* (Leipzig 1922) durchsieht, wird man auf eine unübersehbare Menge von Parallelen zu buddhistischen Heiligengeschichten stoßen. Unzählige Legenden ähnlicher Art finden sich auch in der ähnlichen Themen gewidmeten Literatur anderer Religionen. Das hat seinen Grund einmal darin, daß die Lebensumstände und die Wesensart der großen „homines religiosi" sich in vielem ähnlich sind, vor allem aber, weil das Milieu und die Mentalität der frommen Schriftsteller einander gleichen. Gewiß mögen manche Legenden auch von einem Lande zum andern gewandert sein, wer aber auch nur einen kleinen Überblick über die Schriften der Hagiographen verschiedener Glaubensformen gewonnen und dabei festgestellt hat, wie der menschliche Geist immer wieder aus ähnlichen Motiven ähnliche Erzählungen gestaltet, wird in der Behauptung historischer Abhängigkeiten viel zurückhaltender sein, als es viele Autoren, die diese Frage behandelt haben, bisher gewesen sind.

[1] Die Einweihung der anläßlich des 6. buddhistischen Konzils in Rangoon (Burma) auf Grund einer Vision des Ministerpräsidenten U Nu erbauten Versammlungshalle, soll durch ein Wunder in Gestalt eines Regens geheiligt worden sein, der während der Trockenzeit nur an dieser einen Stelle niederging. (EDWARD CONZE im Manchester Guardian vom 11. Mai 1954.)

In vielen Religionen fühlten die Frommen das Bedürfnis, dem Stifter eine alles irdische Maß übersteigende Stellung einzuräumen. Selbst die nüchternen Chinesen haben dem Konfuzius, der selbst nur ein Weiser sein wollte, noch am 30. Dezember 1906, kurz vor dem Untergang der Mandschu-Dynastie, den Göttern von Himmel und Erde gleichgestellt. Wie die Buddhisten dem Buddha, schreiben auch die Moslems dem Propheten Mohammed höchste körperliche Schönheit, sittliche Vollkommenheit, Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit als eine von Gott gewirkte Gnade zu. Einige Sekten sahen in ihm sogar eine Emanation des Weltintellekts. Manche behaupteten, er sei nur äußerlich ein Mensch, seinem inneren Wesen nach aber ein Engel gewesen. Als äußeres Merkmal seiner Vollkommenheit wird angegeben, daß sich Fliegen nie auf seinen Körper niederließen[1]. Die oben S. 73 erwähnten Vorstellungen von dem „doketischen" Buddha haben ihre genaue Entsprechung in dem Christusbild mancher Sekten: „Der Christus der Valentinianer hat durch seine Enthaltsamkeit eine solche Freiheit gewonnen, daß er nicht wie ein Mensch die Speise ißt, verdaut und von sich gibt[2]. Derselbe Valentinus (120 bis 160 n. Chr.) lehrte auch, Jesus habe einen psychischen Körper besessen, der den Naturgesetzen nicht unterlag, als Embryo sei er deshalb durch den Leib seiner Mutter hindurchgegangen „wie Wasser durch eine Röhre". Satornil stellte die Theorie auf, der Heiland sei ungeboren, unkörperlich, ohne Gestalt (*sine figura*), ohne Materie und nur scheinbar ein Mensch gewesen. Clemens von Alexandrien erwähnt eine alte Überlieferung, die schon im 2. Jh. in den Johannesakten berichtet wird. Nach ihr soll Johannes, als er den vom Kreuz genommenen Jesus berühren wollte, ins Leere gegriffen haben. Manche Gnostiker haben auch behauptet, die Kreuzigung wäre überhaupt nur eine Phantasmagorie gewesen. Auf derartige Anschauungen bezieht sich wohl auch das Wort des heiligen Hieronymus „Das Blut Christi war in Judäa noch nicht trocken, als von seinem Leibe schon behauptet wurde, er sei nur ein Phantom gewesen". Derartige Lehren haben sich bei den Ketzersekten noch ziemlich lange erhalten, so sollen auch die Albigenser in Christus, der Jungfrau Maria, Joseph und Johannes Engel in irdischer Gestalt gesehen haben. Auch in der „Christian Science" sind doketische Lehren noch in jüngster Zeit zum Ausdruck gebracht worden.

5. Die Vorläufer. Jede neue Lehre ist in dieser oder jener Weise von früheren abhängig. Der Stifter einer Religion sieht sich daher ver-

[1] Tor Andrae, *Die Person Mohammeds*, p. 362, 364.

[2] A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884), p. 297; Tor Andrae l. c., p. 364, und für das folgende: A. Fortescue, *Docetism*, ERE 4, p. 833b.

anlaßt, seine Stellung zu seinen Vorläufern zu klären. Buddha hat nach der Legende bei brahmanischen Meistern gelernt, wenn er sich auch von dem, was er ihnen verdankt, nicht befriedigt fühlte. Andererseits behauptet er, einen uralten Weg wiedergefunden zu haben, so wie jemand, der im Dschungel einen Pfad und eine alte Stadt wieder entdeckte: den von den Buddhas der Vergangenheit beschrittenen Weg zum Nirvâṇa (Samy. 12, 65, 19, II, p. 105). Er nimmt also nur das Verdienst für sich in Anspruch, eine alte Lehre in der seiner Zeit gemäßesten Form dargelegt zu haben. Jesus sagte nach Matth. 5, 17, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, als unmittelbarer Wegbereiter für ihn wird Johannes der Täufer bezeichnet. Konfuzius wollte nicht der Schöpfer von etwas Neuem sein, sondern ein treuer Bewahrer der Lehren des Altertums, wie sie von den heiligen Kaisern der Vorzeit überliefert worden waren. Mohammed nennt im Korân 4, 161ff.; 6, 83ff. und mehreren Versen in Sure 19 Propheten vor ihm, doch gilt er als das die Reihe der Propheten endgültig abschließende Siegel (*khâtam*). Selbst der Parsismus erkannte in der Gestalt des weisen Haoma (ERE 6, p. 507) einen Vorläufer Zarathustras an. In Indien kommt die Annahme von den Vorläufern des Religionsstifters in der Lehre von den Tîrthaṅkaras vor Mahâvîra und in den avatâras des Kultgotts der verschiedenen Sekten zum Ausdruck.

Die Vorstellung von dem zyklischen Weltgeschehen legt es Brahmanen, Buddhisten und Jainas nahe, das Erscheinen von künftigen Heiligen zu behaupten. Buddha soll sich deshalb ausführlich über das Schicksal seiner Religion, über den ihr später drohenden Verfall (Ang. 4, 160, II, p. 147; 7, 56, IV, p. 84) und endlich über das Kommen des späteren Buddha Maitreya geäußert (Dîgha 26, 25) haben. Eine Parallele hierzu stellt die Jaina-Theorie von den zukünftigen Tîrthaṅkaras und die hinduistische Lehre von Kalki dar. Ähnliche Anschauungen, wenn auch im Hinblick auf die Annahme eines einmaligen Weltprozesses anders ausgestaltet, finden sich auch in den westlichen Religionen: im Parsismus in der Theorie von den drei Saoshyants, im Judentum in dem Gedanken von dem erwarteten Messias, bei christlichen Sekten in der Vorstellung vom Parakleten, bei den Mohammedanern in der Idee vom Mahdi und vom „verborgenen Imâm".

7. Zurücktreten des Stifters hinter andere heilige Personen. Die merkwürdige Tatsache, daß die Gestalt des Religionsstifters Gautama Śâkyamuni bei manchen Mahâyâna-Sekten ganz in den Hintergrund gedrängt worden ist durch die mythischen Buddhas Amitâbha, Vairocana usw. hat eine gewisse religionsgeschichtliche Parallele im Islâm.

Bei manchen shi'itischen Sekten ist Mohammed seiner Ausnahmestellung als „Siegel der Propheten" dadurch beraubt worden, daß er hinter seinen Schwiegersohn ʿAlî zurückgestellt wurde. „Einige von ihnen fanden heraus, daß es durch einen Irrtum des Engels Gabriel geschehen konnte, daß er die Sendung Gottes dem Muhammed überbrachte, nicht dem ʿAlî, für den sie bestimmt war[1]", und andere tadelten den Propheten geradezu deswegen, weil er sich die dem ʿAlî zukommende Würde angemaßt habe. Die Nusairier, eine syrische Sekte, in der sich noch viele heidnische Anschauungen erhalten haben, feiert ʿAlî geradezu als ein Wesen ewig göttlicher Natur, demgegenüber Mohammed nur die untergeordnete Bedeutung eines „Schleiers" besitzt.

8. Erotisierung der Religion. Zu den am meisten befremdenden Erscheinungen in der Geschichte des Buddhismus gehört es, daß die Buddhas, die nach den Lehren des Kleinen und des Großen Fahrzeugs, seitdem sie das Hausleben verlassen hatten, geschlechtliche Askese übten, vom späteren Vajrayâna in enger Umarmung mit ihrer Śakti dargestellt werden. In Peking sah ich z. B. ein tibetisches Bild, das den dunkelblauen Akṣobhya von einer rothaarigen weißen Frau umschlungen, darstellte („Buddha sleeps with an English lady", erklärte zynisch der Führer), und eine ähnliche Darstellung wurde vom Ethnographischen Museum in Genf in Nepâl erworben. Man sollte denken, daß die Verbindung der Person des Stifters einer von Haus aus durchaus allen Sexualkulten abgeneigten Religion mit erotischen Vorstellungen einzig in der Welt dasteht. Doch gibt es auch dafür Parallelen aus dem Abendland, und zwar sogar aus neuester Zeit[2].

Wenn derartige Ereignisse sogar noch im modernen christlichen Europa möglich waren, kann man sich nicht darüber wundern, wenn in asiatischen Ländern, in denen sich alte Sexualkulte erhielten, die Buddhas in der Yab-

[1] I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2. Aufl. von F. Babinger (Heidelberg 1925) p. 208.

[2] Die sogenannte „Buttlarsche Rotte" im 18. Jh. betrachtete den Theologen Winter, den Mediziner Appenfeller und die Stifterin Eva von Buttlar, der die beiden in Liebe verbunden waren, als Inkarnationen von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Der Sektenstifter Joh. Paul Philipp Rosenfeld, der im 18. Jh. in der Mark Brandenburg sein Wesen trieb, galt seinen Anhängern als der „lebendige Gott", dem sie ihre Töchter als „Bräute Christi" ausliefern mußten. 1770 hatte er sogar im Sprechzimmer des Irrenhauses, in dem er eingesperrt worden war, die 15jährige Tochter des Schäfers Gunto in Anwesenheit ihrer ihn besuchenden Familie beschlafen. Ebenso hat der ehemalige anglikanische Geistliche Henry James Prince (1811—1899), den seine Verehrer als eine Menschwerdung des Heiligen Geistes ansahen, in seiner Kirche in Spaxton ein schönes Mädchen, Miß Paterson, in Anwesenheit und unter andächtiger Zustimmung der ganzen Gemeinde defloriert.

yum (Vater-Mutter)-Stellung bildlich dargestellt wurden und die buddhistischen Lehren von Prajñâ und Upâya eine erotische Deutung erfuhren.

9. Verinnerlichung. In allen Religionen hat es stets Mystiker gegeben, welche hinter der Person des Stifters das überindividuelle Transzendente sehen und sich deshalb seines Namens zur Bezeichnung eines inneren Vorgangs bedienen: so wie im Mahâyâna von der Buddhaschaft als einer mystischen Erfahrung gesprochen wird[1]. Parallelen bieten Worte christlicher Mystiker, z. B. die Strophen des Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann I, 61; III, 248):

„Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren."
„Die Perle wird vom Tau in einer Muschelhöhle
Gezeuget und geborn und dies ist bald beweist,
Wo du's nicht glauben willst: der Tau ist Gottes Geist,
Die Perle Jesus Christ, die Muschel meine Seele."

So sagt auch Jalâl-ed-din Rumi (Masnavi [Whinfield] p. 53):

„Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis des Propheten
Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser[2]."

Oder der Weber Kabîr:

„Râma's Haus, das steht im Osten,
Allâh im Westen Wohnung nahm.
Suche im Herzen, schaue im Herzen,
Dort ist Allâh und dort ist Râm[3]."

[1] Ein charakteristisches Beispiel aus dem *Amitâyur-dhyâna-sûtra* (engl. von TAKAKUSU in S.B.E. 49, vol. II, p. 161ff.) hat C. G. JUNG in dem Aufsatz *Zur Psychologie östlicher Meditation* in seinem Buche *Symbolik des Geistes* (Zürich 1948) p. 449ff. behandelt.

[2] I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam*. 2. Aufl., Heidelberg 1925, p. 172.

[3] OTTO VON GLASENAPP, *Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden* (Berlin 1925), p. 101.

V. Das Absolute

1. Die buddhistischen Lehren über das Absolute

a) Die asaṃskṛtas

Das Wort *absolutum* bedeutet in der philosophischen Kunstsprache etwas, das durch sich und an sich besteht, in sich selbst beruht und nicht durch etwas anderes bedingt ist. In der buddhistischen Terminologie entspricht dem das Wort *asaṃskṛta* (Pâli: *asaṅkhata*). Es wird darunter ein *dharma* (Seinsfaktor) verstanden, der im Gegensatz zu den bedingten dharmas, den sog. *saṃskâras* von nichts anderem in seiner Entstehung abhängig und deshalb auch im Gegensatz zu den „bedingten Dharmas" nicht der Vergänglichkeit unterworfen ist. Es handelt sich also um einen Dharma, dem die vier Merkmale „Entstehen, Bestehen, Sich-Verändern und Verschwinden" nicht eigen sind, mit welchen alle bedingten Dharmas kombiniert auftreten[1].

Der Abhidharma-kośa definiert ein asaṃskṛta als etwas, das nicht entsteht (2, 46, vol. I, p. 237) und immer das gleiche bleibt (2, 45 vol. I, p. 224). Es hat daher weder eine Ursache, noch ist es selbst die Ursache von etwas (l. c., I, p. 276). Es ist daher immer (zeitlich in Gegensatz zu dem Vergangenen und Künftigen) „nah" (5, 62, IV, p. 107). Es gehört nicht zu den upadâna-skandhas, welche eine Persönlichkeit bilden können (1, 22ab, I, p. 41), ist aber gleichwohl eine erkennbare Realität.

1. Die Anschauungen darüber, was nach buddhistischer Auffassung als asaṃskṛta zu gelten hat, sind bei den einzelnen Schulen verschieden[2]. Alle stimmen darin überein, daß das Nirvâṇa asaṃskṛta ist. In den Listen einiger Schulen steht statt dieses Wortes *pratisankhyâ-nirodha*, d. h. die bewußt vollzogene totale Tilgung (*nirodha*) aller künftigen Leidenschaften und Leiden, die „Aufhebung" der Verbindung (*visaṃyoga*) mit den un-

[1] „Im Begriffe dharma als solchem ist das Merkmal ‚Geburt und Verschwinden' noch nicht enthalten; der Prozeß oder Akt des Erscheinens und Verschwindens wird von dem diesen Akt vollziehenden dharma abstrahiert". O. Rosenberg, *Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg 1924) p. 121.

[2] Eine vortreffliche eingehende Darstellung, der ich viel verdanke, gibt André Bareau, *L'Absolu en Philosophie bouddhique*, Paris 1951 (Centre de Documentation Universitaire).

reinen dharmas (Abhk. 1, 6a. vol. I, p. 8), welche mit Bewußtsein (*pratisaṃkhyâ*) verwirklicht wird. Diese pratisaṃkhyâ ist eine besondere *prajñâ*, eine Erkenntnis, die auf dem vollständigen Verstehen der vier heiligen Wahrheiten beruht. Während die Theravâdin-Schule das Nirvâṇa als einziges asaṃskṛta ansieht, nehmen andere noch weitere asaṃskṛtas an.

2. Vom Gesichtspunkt der Augenblicks-Theorie ausgehend, findet nun aber fortwährend auch ein Nicht-in-die-Erscheinung-Treten von Dharmas statt, obwohl eine derartige Erkenntnis der vier heiligen Wahrheiten nicht besteht. Dies ist z. B. der Fall, wenn die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Erscheinung so konzentriert wird, daß alle andern Erscheinungen einem gar nicht zum Bewußtsein kommen. Der Abhidharmakośa I, 6cd, vol. I, p. 10 gibt als Beispiel, daß, wenn das Auge und das Denken mit einem Sehobjekt (*rûpa*) stark beschäftigt sind, andere Sehobjekte, ferner Töne usw. einem nicht ins Bewußtsein treten. Ebendort 2, 55d, I, p. 279 wird als ein weiteres Beispiel angeführt, daß ein *apratisaṃkhyâ-nirodha* vorliegt, wenn ein vorzeitiger Tod einem Leben ein Ende macht, so daß die dharmas, die im Verlauf dieser Existenz hätten entstehen können, wenn sie fortgedauert hätte, nicht mehr entstehen. Ebenso liegt ein apratisamkhyâ-nirodha der Weiblichkeit (*strîtva*) vor, wenn eine Frau in der nächsten Existenz als ein Mann wiedergeboren wird (6, 21a, vol. IV, p. 171; Sphuṭ 538). Das Charakteristikum eines solchen nirodha liegt also darin, daß die dharmas nicht aufspringen können, weil die Voraussetzungen des Entstehens fehlen, nicht aber, weil eine bewußte Erkenntnis die Ursache ihres Nicht-zur-Erscheinung-Kommens ist.

3. Als asaṃskṛta-dharma rechnen manche Schulen ferner den leeren Raum (*âkâśa*): er wird charakterisiert als die „völlige Abwesenheit von allem und daher auch als die Abwesenheit von allem, was das Erscheinen von irgendwelchen dharmas hindern könnte" (Abhk. 1, 5d, vol. I, p. 8).

4. Einige Schulen betrachten auch das Grundgesetz aller Existenz, den sog. „Kausalnexus des abhängigen Entstehens" (*pratîtya-samutpâda*) als asaṃskṛta, weil er unveränderlich beständig wirksam ist. Es lag nahe, dann auch den ein für allemal feststehenden ewigen Weg (*mârga*) zur Erlösung, der in den vier edlen Wahrheiten (*satya*) gelehrt wird, als asaṃskṛta zu zählen. Dieser Heilspfad (*niyâma*) hat ja als natürliche Folge den apratisaṃkhyâ-nirodha der schlechten Wiedergeburten als Tier usw. (Abhk. I, p. 201 Note). Der Eintritt in diesen niyâma gewährt die Sicherheit der Erlangung der rechten Anschauung, welche das Heil verbürgt (Abhk. 4, 81d, vol. III, p. 180f.).

5. Einige Schulen haben auch die Erlangung von höheren Bewußtseinsstufen, das Existieren in der Region der Nicht-Formen (*ârûpya*), zu denen

sich der Meditierende in den vier Versenkungen (der Raumunendlichkeit, Bewußtseinsunendlichkeit, Nichtirgendetwasheit und Weder-Unterscheidung-noch-Nichtunterscheidung) erhebt, und den Zustand der Aufhebung von Unterscheidung (von Wahrnehmungen und Vorstellungen) und Empfindungen, die sog. *nirodha-samâpatti*, d. h. die zeitweilige Ausschaltung aller Bewußtseins- und Geistestätigkeit, zu den asaṃskṛtas gerechnet, weil hier eine zeitweilige Entrücktheit aus der unruhigen Wandelwelt vorliegt. Die der 4. Stufe der Meditation (*dhyâna*) eigentümliche Unerregbarkeit (*âniñjya*) wird auch von manchen als ein asaṃskṛta genannt.

6. Die Yogâcârins kennen außer den von ihnen angenommenen asaṃskṛtas, welche der relativen Wahrheit des Scheins angehören, noch ein sechstes asaṃskṛta, das transzendent und allumfassend ist, die „Soheit" (*tathatâ*), d. h. die Identität alles Existierenden, die letzte Essenz (*quidditas*) von allem. Es ist klar, daß dieses asaṃskṛta etwas ganz anderes darstellt als die anderen asaṃskṛtas, weil es diese nicht ausschließt, sondern einschließt.

Manche Texte unterscheiden drei Arten von Tathatâ:

1. die Quidditas der „guten" (d. h. heilvollen) dharmas (*kuśala-dharma-tathatâ*),

2. die Quidditas der „bösen" dharmas (*akuśala-dharma-tathatâ*),

3. die Quidditas der „neutralen" dharmas (*avyâkṛta-dharma-tathatâ*).

Bei dieser Zuteilung wird der höchste Standpunkt wieder verlassen, da nur die Quidditas der heilvollen dharmas dem höchsten Absoluten entsprechen könnte, wie sich aus seinen Bezeichnungen als *nairâtmya-bhâva* (Zustand der Ichlosigkeit, d. h. Unsubstanzialität), *śûnyatâ-bhâva* (Zustand der Leerheit), *alakṣaṇa* (ohne Merkmale), *bhûtakoṭi* (Gipfel der Realität), *paramârtha* (höchster Sachverhalt), *dharmadhâtu* (Element, d. h. Grundlage der heiligen Lehre) zutrifft. Andere Werke zählen diese drei aber nicht, sondern sprechen nur von der tathatâ als einem asaṃskṛta (Bareau p. 215). Bei Sthiramati (Bareau p. 235) wird ganz klar, daß die Quidditäten 2 und 3 nur den Wert von Fiktionen haben. Es gibt in Wahrheit nur die eine tathatâ als letzte Realität.

In den Mahâyâna-Systemen tritt uns so eine seltsame Zwiespältigkeit in der Verwendung des Terminus *asaṃskṛta* entgegen. Während manche Autoren, Texte oder Schulen das Wort in dem vom Kleinen Fahrzeug geprägten Sinne gebrauchen, geben andere ihm den Sinn von etwas Transzendenten, so daß sie die Essenz aller Dinge (*dharmatâ*), den dharmakâya der Buddhas, die bodhi usw. auch als asaṃskṛta bezeichnen. Andere wieder betrachten alle saṃskṛta- und asaṃskṛta-dharmas nur als der „Scheinwelt" angehörig. Die wahre Wirklichkeit liegt jenseits von beiden.

Während für die älteren Schulen ein asaṃskṛta ein „absolutum" schlechthin war, ist es für manche Mahâyâna-Schulen nur ein „relatives absolutum" (wenn man so sagen darf), über dem sich dann das wahre, absolute „Super-Absolute" erhebt.

Ich lasse jetzt (in verkürzter Form) die zusammenfassende Tabelle der asaṃskṛtas der einzelnen Schulen (in Kursivschrift) folgen, welche BAREAU p. 260 gegeben hat.

1 asaṃskṛta: Nirvâṇa
Theravâdins, Vâtsîputrîyas, Sâmmitîyas

3 asaṃskṛtas: 2 nirodha, âkâśa
Sarvâstivâdins, Sautrântikas, Mâdhyamikas

4 asaṃskṛtas: a) 2 nirodha, âkâśa, tathatâ
Vaibhâṣikas des Mittellands

b) 2 nirodha, niyâma, nirodhasamâpatti
Andhakas

5 asaṃskṛtas: a) 2 nirodha, âkâśa, tathatâ, pratîtya-samutpâda
Mahîśâsakas des Südens

b) 2 nirodha, tathatâ, pratîtya-samutpâda, niyâma
Pubbaseliyas

6 asaṃskṛtas: 2 nirodha, âkâśa, tathatâ, âneñjya, nirodha-samâpatti
Yogâcâras

8 asaṃskṛtas: 2 nirodha, âkâśa, 3 tathatâ, âneñjya, nirodha-samâpatti
Yogâcâras

9 asaṃskṛtas: a) 2 nirodha, âkâśa, 3 tathatâ, pratîtya-samut-pâda, mârga-tathatâ, âneñjya
Mahîśâsakas des Nordens

b) 2 nirodha, tathatâ, pratîtya-samutpâda, mârga, 4 ârûpya
Mahâsâṅghikas des Nordens

c) 2 nirodha, dharmasthitatâ, pratîtya-samutpâda, niyâma, 4 ârûpya
Pubbaseliyas.

Über die Zusammenhänge, die zwischen den einzelnen Listen bestehen, und über ihre Entstehungsgeschichte braucht hier nicht gehandelt zu werden, ich verweise den Leser auf das Werk von BAREAU, der versucht hat, Licht in dieses dunkle Gebiet zu bringen.

Für die folgenden Untersuchungen von Wichtigkeit ist aber die Erkenntnis, daß bei vielen älteren Schulen das Nirvâṇa nicht das einzige *asaṃskṛta* ist, sondern daß neben ihm noch andere stehen. Die Tatsache, daß auch die Mahâyâna-Schulen, die eine All-Einheitslehre ausgebildet haben, die Vielzahl der asaṃskṛtas beibehalten haben, spricht dafür, daß auch die Theravâdins, Vâtsîputrîyas und Sâmmitîyas, welche das Nirvâṇa als einziges asaṃskṛta anerkennen, darunter nicht etwas verstanden haben, das dem Absoluten der Brahmanen, dem brahma, genau entsprach.

Im folgenden wird nun die Entwicklung der Nirvâṇa-Vorstellung behandelt werden; das erscheint insofern als gerechtfertigt, als das Nirvâṇa das einzige asaṃskṛta ist, welches von allen Schulen als solches anerkannt wird und seit jeher als das „summum bonum" alles Buddhismus gegolten hat.

b) Das Nirvâṇa

Im Pâli-Kanon wird das Nirvâṇa als die restlose Vernichtung der drei Kardinalübel Haß, Gier und Wahn bezeichnet (Samy. 43, 1, 2, IV, p. 359). Von dem ins Nirvâṇa eingegangenen Tathâgata heißt es Samy. 44, 1, 30ff. (IV, p. 378f.), daß bei ihm die Skandhas: rûpa, vedanâ, saṃjñâ, saṃskâra, vijñâna völlig vernichtet und mit der Wurzel ausgerissen sind, so daß sie auf keine Weise wieder entstehen können. Das Nirvâṇa ist also die gänzliche Aufhebung von allem, worauf eine weltliche Existenz beruht oder was eine solche hervorzubringen imstande ist. Die berühmte Stelle Udâna 8, 1—4 charakterisiert es als etwas, das von der materiellen Welt wie auch von den idealen Welten der höheren Meditationen durchaus verschieden ist und wo es kein Kommen, kein Gehen, kein Streben, kein Vergehen und Entstehen gibt. Es ist ohne Grundlage, ohne Anfang, ohne Halt. Weiter heißt es „Schwer einzusehen ist, was ohne Selbst ist, nicht leicht zu begreifen ist die Wahrheit; überwunden ist der Durst für den Wissenden, für den Schauenden ist nicht irgend etwas", und weiter wird das Nirvâṇa ein nichtgeborenes (*ajâta*), nicht gewordenes (*abhûta*), nicht-gemachtes (*akata*), nicht (durch saṃskâras, d. h. Willensregungen karmisch) bedingtes (*asaṅkhata*) genannt, und schließlich wird noch vom Nirvâṇa gesagt, daß es Ruhe ohne Bewegung und Verlangen und das Ende aller Leiden bedeutet.

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß das Nirvâṇa etwas von allem Weltlichen durchaus Verschiedenes ist, ohne substantielles Selbst (*anattâ* vgl. Vinaya V, p. 86), vollkommene Ruhe, ein „Nichts" im Vergleich zu allen sichtbaren Erscheinungen. Es ist also etwas, das nur negativ bestimmbar ist, weil es keine in weltlicher Sprache darlegbaren spezifischen Merkmale

besitzt. Bildlich wird es beschrieben als die kühle Höhle innerhalb der Hitze des Alltags, als die selige Insel im Meer des Samsâra, als der Ort, wo es keinen Tod mehr gibt, als die Stätte, die durch nichts erschüttert werden kann usw. Der Pâli-Kanon (Ang. 9, 34, 1—3, IV, p. 414f.) scheut auch nicht davor zurück, das Paradoxon aufzustellen, daß es „Wonne" ist, obwohl weder ein Subjekt, das diese empfindet, noch auch der Skandha *vedanâ* (Empfindung) vorhanden ist. Denn darin besteht ja gerade am Nirvâṇa die Wonne, daß dort nichts empfunden wird. Entsprechend der Dharma-Theorie ist es eine Relalität sui generis, ein dharma, der sich erst voll auswirkt, wenn alle vergänglichen dharmas geschwunden sind. Das Nirvâṇa wird nicht, wie wir sagen würden, als ein Zustand, der an einem Subjekt auftreten kann, aufgefaßt, sondern als etwas Dingliches, weshalb von ihm gesagt werden kann, daß man es „berührt" (*phusati*).

Im Hînayâna wie im Mahâyâna ist als das beste Bild zur Verdeutlichung des Nirvâṇa der leere Raum gebraucht worden. Milinda p. 268 führt dies aus: ebenso wenig wie der unendliche Weltraum hat das Nirvâṇa eine Entstehungsursache irgendwelcher Art; es ist *ahetu-ja*. Zeitbegriffe lassen sich auf es nicht anwenden: es ist weder erzeugt noch erzeugbar, weder vergangen noch gegenwärtig noch zukünftig. Es ist auch nicht sinnlich wahrnehmbar und doch ist es wieder kein Nichts (*natthidhammam*), sondern durch das geklärte Denken eines Heiligen erfaßbar.

Aus allem diesem ergibt sich, daß das Nirvâṇa ein Mysterium ist. Es ist das diametrale Gegenteil der Welt des Saṃsâra, etwas, das in keiner Weise der Welt angehört, zu ihr in Beziehung steht oder auf sie einwirkt. Man könnte es deshalb schlechthin als das „Ganz Andere" bezeichnen. Dieser Ausdruck paßt für das Nirvâṇa weit besser als für den christlichen Gott, der zwar über die Welt erhaben ist, sie aber doch regiert und so dauernd zu ihr in Beziehung steht. Wäre Gott der „Ganz Andere", so würde er auch für die Seele nicht der Gnadenbringer sein können, und sie könnte nicht zu ihm in ein persönliches Verhältnis treten. Mit Recht sagt C. G. JUNG[1]: „Es ist psychologisch ganz undenkbar, daß Gott ‚das ganz andere' schlechthin sein sollte, denn ein ‚ganz anderes' ist niemals das der Seele innigst Vertraute, was Gott eben auch ist. Psychologisch richtig sind nur paradoxe resp. antinome Aussagen über das Gottesbild".

In der Pâli-Literatur wird nun aber der Ausdruck *nibbâna* nicht nur als Bezeichnung für das Überweltliche gebraucht, das über Leid, Leidenschaft, Selbsthaftigkeit und Vergänglichkeit erhaben ist, sondern es erscheint auch bezogen auf Dinge und Personen, die noch in der sichtbaren Welt vorhanden sind.

[1] C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, p. 23 Anm.

Ein dreifaches Nirvâṇa kennt der Kommentar zu Dîgha III, p. 899f.[1]. Es sind dies 1. *kilesa-parinibbâna*, das völlige Erlöschen der Weltübel, das mit der Erleuchtung unter dem Bodhibaum eintrat, 2. *khandha-parinibbâna*, das Erlöschen der Gruppen der Daseinsfaktoren, das im Moment von Buddhas Tod zur Wirklichkeit wurde und 3. *dhâtu-parinibbâna*, das völlige Verschwinden aller Buddhareliquien. Letzteres tritt ein, wenn die Lehre vollkommen erloschen ist und alle Reliquien aus der Welt sich im Mahâbodhi-Heiligtum auf wunderbare Weise vereinigt haben. Sie bilden dort zusammen den goldenen Körper des Buddha, von dem die Aura ausgeht. Dann werden sie alle durch ein Feuer vernichtet. Von den hier genannten drei Nirvâṇas entspricht das zweite dem überweltlichen Heilszustand, in den der Heilige sterbend eingeht. Das an dritter Stelle genannte Nirvâṇa der Reliquien ist das Ergebnis einer späten Spekulation und braucht uns an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen. Hingegen sind noch einige Worte über das *kilesa-nibbâna* zu sagen. Es entspricht dem, was gewöhnlich als „Nirvâṇa mit Beilegungen" (*sa-upâdisesa*, Ang. 7, 53, vol. IV, p. 77, *sopadhiśeṣa*, Abhidharmakośa 2, 55, vol. I, p. 284) oder als „Nirvâṇa bei Lebzeiten" (*diṭṭh'eva dhamme*, *dṛṣṭadharma*) bezeichnet wird. Es ist dies der Zustand des schon in diesem Dasein vollendeten Heiligen, bei dem zwar die Gruppen von dharmas, welche eine Persönlichkeit bilden, noch vorhanden sind, der aber schon von allen Trieben frei geworden ist, kein eine Wiedergeburt verursachendes Karma mehr produziert und nur darauf wartet, im Tode vollkommen zu erlöschen. Die Zeit, die zwischen der Erlangung des „Nirvâṇa mit Beilegungen" und der des Eingehens in das vollkommene *parinirvâṇa* liegt, kann viele Jahre dauern (wie bei Gautama Buddha). Es kann aber auch unter besonderen Umständen das Ende aller Triebregungen mit dem Ende des Lebens zusammenfallen (Ang. 7, 16, 3, vol. IV, p. 13). Ein Heiliger, bei dem dies der Fall ist, heißt nach Puggalapaññatti 19 *samasîsin*, d. h. wörtlich, einer, bei dem „beide Häupter (d. h. Enden) gleich sind".

Das „Nirvâṇa mit Beilegungen" entspricht etwa der Jîvanmukti, „der Erlösung bei Lebzeiten", die von vielen Hindus angenommen wird.

Während die Hînayâna-Schulen annehmen, daß bei einem Heiligen nur diese beiden Arten des Nirvâṇa — zuerst das zeitliche, dann das ewige — eintreten können, nehmen die Lehren des Mahâyâna noch zwei andere Arten des Nirvâṇa an.

[1] G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names* (London 1937—38) II, p. 303.

Das erste von diesen ist das *apratiṣṭhita-nirvâṇa*[1]. Es ist dies gewissermaßen eine ewige *jîvanmukti*, die über den Tod hinaus fortbesteht. Die Vorstellung erinnert an die Chândogya-Upaniṣad 7, 25, 2 und 8, 2, 1ff. dargelegte Lehre von der Freiheit des nach dem Tode als Einzelwesen fortlebenden Heiligen, hat aber im Buddhismus eine ganz ethische Färbung angenommen. Denn nach manchen Texten kann ein Erlöster dauernd für das Heil aller Lebewesen tätig sein, auch wenn er schon die Erde verlassen hat. Dieses Nirvâṇa wird *apratiṣṭhita* (ohne Stillstand) genannt, man könnte den Terminus als „altruistisches" oder „dynamisches" Nirvâṇa übersetzen. Es ist dies ein Zustand innerer Ruhe, aber bei größter äußerer Aktivität, ein Zustand, bei welchem alle zwangsläufigen karmischen Faktoren fehlen, hingegen eine völlige weltüberlegene Freiheit besteht, die mit höchster Weisheit (*mahâprajñâ*) und Güte (*mahâkaruṇâ*) gegen alle Wesen gepaart ist. Obwohl in der Welt handelnd, ist ein solcher Buddha doch über alles Irdische erhaben, dem Samsâra nicht mehr unterworfen, wirkt er in ihm zum Wohle aller Lebewesen. Dieses „dynamische" Nirvâṇa soll dem „statischen" Nirvâṇa, das dem „Verlöschen einer Lampe gleicht", unendlich überlegen sein, so daß Arhats, die das statische Nirvâṇa erlangt haben, noch nachträglich wieder erweckt werden können, um das dynamische Nirvâṇa zu erreichen.

Ein viertes Nirvâṇa schließlich, das *anâdikâlika-prakṛti-śuddha-nirvâṇa* (das seit anfangsloser Zeit naturgegeben-reine Nirvâṇa), nehmen die Schulen an, welche lehren, daß alles Weltgeschehen nur ein Trug ist. Danach gibt es gar keinen Samsâra, sondern nur ein Nirvâṇa, das mithin jedem Individuum schon an sich eigen ist, weil alle Vielheit, alle Leidenschaft, alles Nichtwissen, das seine Verwirklichung verbirgt, illusorisch ist. Das Nirvâṇa ist danach hinter allem getrennten Dasein, allem kausal bedingten Werden als das Absolute stets vorhanden.

(Von den späteren Gleichsetzungen des Nirvâṇa mit dem ursprünglich nur als eine Vorstufe desselben betrachteten Aufenthalt in dem „reinen Lande" des Buddha Amitâbha ist in diesem Zusammenhang ebenso wenig zu handeln wie von den śaktistischen Vorstellungen von der Verwirklichung des Nirvâṇa im sakralen Liebesgenuß.)

So verschieden die Ausprägungen des Nirvâṇa-Gedankens auch sind, die Grundidee ist aber jedenfalls dieselbe: es ist ein undefinierbarer Zustand der Unabhängigkeit von allen weltlichen Bindungen, ein Erhabensein über alle irdische Leidenschaft, ein Freisein von allen egoistischen Wahnideen — kurz das diametrale Gegenteil von allem, was in dem

[1] L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñapti-mâtratâ-siddhi* (Paris 1929) p. 670, wo die Literatur angegeben ist.

zwischen Geburt und Tod verlaufenden zwangsbedingten individuellen Werden besteht.

c) Tathatâ, śûnyatâ, vijñaptimâtratâ

Der Pâli-Buddhismus der Theravâdins kennt nur ein „absolutum", das von jeder Beziehung zu den Erscheinungen losgelöste Nirvâṇa. Dieses ist von der vergänglichen Welt verschieden wie Licht und Finsternis. Die Frage, ob dem Samsâra und Nirvâṇa ein gemeinsamer Urgrund zugrunde liegt, wird weder gestellt noch beantwortet. Buddha hielt sich streng an psychologische Gegebenheiten und lehrte alle Theorien über eine „metaphysische Tiefe" der Erscheinungswelt als fruchtlose Spekulation ab. Die Lehre des Vedânta, nach welcher ein Selbst (*âtman*) im Samsâra wie im Heilsgrund sich manifestiert, bekämpfte er (Dîgha 1, 1, 30ff., I, p. 13). Sie erschien ihm als eine vollkommene Narrenlehre (paripûro bâladhammo Majjh. 22, vol. I, p. 138).

Andere Schulen konnten sich aber nicht mit diesem phänomenistischen Positivismus begnügen, sie stellten Theorien über die transzendente Natur der Dharmas auf, wie die Sarvâstivâdins, oder sie rechneten den Kausalnexus (*pratîtya-samutpâda*) oder die universelle Gesetzmäßigkeit (*dharmasthitatâ*) zu den bei allem Wandel unberührt bleibenden *asaṃskṛtas*. Die Mahîśâsakas nahmen auch die *tathatâ*, die „Soheit" der heilvollen, bösen und neutralen dharmas (*kuśala-*, *akuśala-* und *avyâkṛta-dharma-tathatâ*) in ihre Listen auf (Bareau o. 106). Damit war von verschiedenen Seiten aus der Weg vorbereitet zu einer Theorie, die hinter Samsâra und Nirvâṇa ein transzendentes Prinzip festzustellen glaubte. Eine Unterstützung fanden diese Tendenzen zweifellos auch durch die aufkommenden doketischen Richtungen, welche den Buddha so über die Welt erhoben, daß sie annahmen, daß sein Dharmakâya den Tod überdauere. Je mehr man sich in die Geheimnisse des transzendenten Seins des Vollendeten vertiefte, desto mehr näherte man sich der Vorstellung von einem über allem Zeitwandel stehenden Absoluten.

Diese Spekulationen stehen nun aber vor allem in engem Zusammenhang mit den tiefgreifenden Veränderungen, die sich in der Auffassung über die Dharmas im Mahâyâna vollzogen.

Der alte Buddhismus hatte der Persönlichkeit (*pudgala*) wahres Sein abgesprochen, weil sie nur einen vergänglichen Strom von dharmas darstellt. In den Texten der „Vollkommenheit der Erkenntnis" (*prajñâpâramitâ*) fragte man sich jetzt: können die ursachenmäßig entstandenen Dharmas, wie es die Hînayâna-Schulen wollten, als letzte Realitäten angesehen werden, wenn sie durch andere Dharmas bedingt aufspringen, um

wieder zu vergehen? Diese Frage war um so mehr brennend, als schon die Hînayâna-Philosophie zu der Anschauung gelangt war, daß die Vergänglichkeit eines karmisch bedingten Dharma dahin aufzufassen sei, daß er nur einen Augenblick (*kṣaṇa*) existiert. „Sobald er sein Wesen erlangt hat, schwindet er unmittelbar danach dahin" (*âtma-lâbhâd anantaravinâśi*, Abhk. 4, 2, vol. III, p. 4). Wenn er zu bleiben scheint, dann rührt dies nur daher, weil er durch einen neuen Dharma gleicher Art ersetzt worden ist — eine Anschauung, die der Buddha jedenfalls schon hinsichtlich der geistigen Prozesse behauptet hatte (Samy. 12, 61, II, p. 95). Wenn die Dharmas nur von momentaner Dauer sind, wenn sie nur durch die Beziehungen zu anderen Dharmas zur Entstehung kommen und nur existieren, solange sie durch das Zusammenwirken ihrer Ursachen am Dasein erhalten werden, dann haben sie kein selbständiges Eigensein. Die Lehre vom *pudgala-nairâtmya*, d. h. die Theorie, daß das Individuum keinen beharrenden Wesenskern besitzt, mußte darum noch durch die Lehre vom *dharma-nairâtmya* ergänzt werden. Die Dharmas haben danach keinen inwendigen Gehalt, sie sind leer (*śûnya*). Abstrahiert man bei jedem Dharma von dem, was nicht auf sein eigenes Konto kommt, sondern sich lediglich von etwas anderem herleitet, so verfügen sie allesamt nur über „gestohlenes Gut" (Mâdhyamika-kârikâ 13, 1) und kein eigenes Kapital. Sie können deshalb alle nicht als wahrhaft real angesehen werden.

Der Hauptvertreter der Lehre vom „Leeren" (*śûnya-vâda*), der große Nâgârjuna (2. Jh. n. Chr.), hat in seiner Schrift über die „Vollkommenheit der Erkenntnis" (*Mahâprajñâ-pâramitâ-śâstra*) und seinen „Lehrsprüchen der Mittleren Lehre" (*Mâdhyamika-kârikâs*) deshalb festgestellt, daß alle Dharmas nur Beziehungsgrößen sind. Die von ihm mit vollendeter Meisterschaft geübte Analyse aller metaphysischen Begriffe und Lehrmeinungen — der des früheren Buddhismus sowohl wie der der anderen indischen Systeme — führt zu deren völliger logischer Zersetzung. Wenn man vom Feuer spricht, so ist das zwar im populären Sinne durchaus gerechtfertigt, es gibt aber kein Feuer an sich, sondern nur eine Erscheinung, die vom Brennstoff abhängig ist (Mk. 10). Ebenso existiert jede sogenannte Substanz nur in Beziehung zu ihren zahlreichen Qualitäten. Das gilt auch von allen Begriffen: ein „Sein" existiert nur als Gegensatz zum Nichtsein (Mk. 15) usw. So gibt es nirgends etwas, was für sich isoliert da ist, sondern alles steht untereinander in einem Abhängigkeitsverhältnis; etwas, was für sich existiert, sei es Materie, Seele oder was sonst, ist nirgends anzutreffen. Alle Dharmas sind deshalb wie von einem Zauberer geschaffene Zaubermenschen, die selber wieder andere Zaubermenschen hervorzaubern (Mk. 17, 31f.). Sie gleichen insgesamt in Hin-

sicht auf ihre Realität einer Illusion, einer Luftspiegelung, einem Traum und anderen derartigen imaginären Größen (Mppś. p. 357).

Sieht man von allem ab, was von etwas anderem bedingt wird, so ist die Welt leer. Das gilt natürlich nicht nur von der physischen Welt, wie sie dem Nichtbuddhisten oder dem noch nicht erleuchteten *pṛthag-jana* unter den Anhängern des Erhabenen erscheint, sondern auch von den heiligen Personen und Wahrheiten des Buddhismus. Wenn das Gesetz der allgemeinen Relativität erkannt worden ist, so kann es weder vor dem Buddha, noch vor dem Heilspfad oder vor dem Nirvâṇa haltmachen. Auch sie sind nur Beziehungsgrößen von bedingtem vorläufigem Wert. Wenn es keine saṃskṛtas gibt, kann es auch keine asaṃskṛtas geben, denn diese wurden ja nur im Gegensatz zu den saṃskṛtas aufgestellt. In Wahrheit gibt es weder Samsâra noch Nirvâṇa, und zwischen beiden besteht auch nicht der geringste Unterschied (*na saṃsârasya nirvâṇât kiṃcid asti viśeṣaṇam*, Mk. 25, 19).

Wenn alles, was wir begrifflich unterscheiden können, so unreal ist wie eine Fata morgana (Mk. 17, 33), wenn alles „leer" ist von jeglichem Eigensein, was gibt es dann überhaupt? Die Leerheit, die unentstanden und unvergänglich, unveränderlich und undefinierbar ist und die deshalb als die „Unausdenkbarkeit" (*acintyatâ*) charakterisiert wird. So ist Nâgârjuna bei einem „absolutum" angelangt, das losgelöst ist von allem und aller Vielheit (*sarva-prapañca-vinirmukta*: das Wort *prapañca* ist doppeldeutig: es kann einerseits die Mannigfaltigkeit der Welt der Erscheinungen bezeichnen, wie oft im Sanskrit, oder die vage phantasievolle Kombination wie oft in buddhistischen Texten[1]). Aller Diskussion entrückt, steht es jenseits von Sein und Nichtsein.

Der Weisheit letzter Schluß ist also, daß sich über nichts in der Welt eine bündige Aussage machen läßt, weil sich auf alle Dinge und Begriffe gleicherweise einander widersprechende Prädikate anwenden lassen. Der Weise wird sich deshalb nicht unfruchtbaren Diskussionen hingeben, sondern in „Streitlosigkeit" verharren. Er kann das, was „in Wahrheit nicht vergeht und nicht entsteht, nicht vergänglich und nicht ewig, nicht eins und nicht vieles und ohne Kommen und Gehen" ist, nicht logisch ergründen oder mit Worten erschöpfend beschreiben. „Das Absolute ist für die Edlen nur Schweigen" (*paramârtho hy âryâṇâṃ tûṣṇîṃ-bhâvaḥ*, Candrakîrti zu Mk. 1, p. 57 Mitte).

Daß die unergründliche Leerheit, die so als das Absolute aufgezeigt worden ist, selber auch nur eine relative Bedeutung haben und deshalb

[1] F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven 1953) p. 380.

nicht zum Gegenstand von Spekulationen über den Weltgrund usw. gemacht werden darf, betont Nâgârjuna Mk. 24, 11. Wenn sie für ihr fremde Zwecke mißbraucht wird, ist sie gefährlich wie eine falsch behandelte Schlange. Sie ist nur brauchbar in angemessener Dosis, darf aber nicht hinsichtlich ihres Geltungsbereiches übertrieben werden. Es ist damit so wie mit dem Salz: ein Bauer, der nichts vom Salz wußte und es von einem Städter als gute Speise rühmen hörte, füllte seinen ganzen Mund mit Salz — mit dem Erfolg, daß er nichts von der gelobten angenehmen Wirkung des Salzes verspürte (Mppś. 1094). Um allen Mißbrauch der mit dem Leeren getrieben werden könnte, auszuschalten, wird gesagt, daß man die falsche Vorstellung von der Leerheit als einer Quasi-Substanz dadurch ausrotten solle, daß man über die „Leerheit der Leerheit" (*śûnyatâ-śûnyatâ*) meditiert (Mppś. 1094; vgl. Abhk. 8, 25, vol. V, p. 187).

Wenn man derartige Betrachtungen über die Leerheit liest, würde man denken, daß der Verfasser ein scharfsinniger Skeptiker oder eingefleischter Agnostiker war. Das ist aber keineswegs der Fall, denn Nâgârjuna war ein berühmter Kirchenvater, der an der Entstehung und Ausbreitung des Mahâyâna einen bedeutenden Anteil hat. Sein uns durch die bewunderungswürdige Arbeit von E. LAMOTTE erschlossenes, im Sanskrit verlorenes und deshalb aus dem Chinesischen übersetztes Buch über die Vollkommenheit der Erkenntnis zeigt ihn als einen strengbuddhistischen Dogmatiker, der in der Welt erbaulicher Legenden und erstaunlicher Mirakel durchaus zu Hause ist. Für ihn ist die ganze Heilslehre des Vollendeten zwar der unerläßliche Weg zur Erleuchtung für den, der noch in der Vielheit der Welt, den Relationen und Bedingtheiten des pratîtya-samutpâda, befangen ist. Der Erlösungspfad führt den Heilssuchenden aber über die provisorische „Verhüllungswahrheit" (*saṃvṛti-satya*) hinaus zur absoluten Wahrheit (*paramârtha-satya*), die in der Erkenntnis der *śûnyatâ* gipfelt.

Die śûnyatâ wird häufig mit dem unendlichen Weltraum verglichen, wie dieser ist sie unfaßbar, rein und nur negativ (als das, was nach Wegdenken aller seinen Inhalt bildenden Himmelskörper usw. übrigbleibt) zu bestimmen. Andererseits werden wieder auf sie alle die höchsten Begriffe buddhistischen Denkens gehäuft (Mppś. 39 Note): sie ist die absolute Wahrheit (*paramârtha-tattva*), die „Soheit" (*tathatâ*), das wahre Wesen der Dharmas (*dharmatâ*), die Erleuchtung (*bodhi*), das nirvâṇa, die Buddhaschaft (*buddhatva*), der Dharmakâya aller Buddhas. All dies zeigt deutlich, daß für Nâgârjuna die Leerheit nicht ein abstrakter philosophischer Begriff war, sondern eine mystische Erfahrungstatsache, die über alle Möglichkeiten, sie im Wege diskursiven Denkens zu bestimmen,

herausgeht. Indem man so das „Attributlose" mit allen Attributen, die den Buddhisten heilig sind, bekleidete, wurde die śûnyatâ zu einer komplexen Idee, in welcher sich kritische Besonnenheit und spitzfindige Dialektik mit frommer Glaubensbereitschaft und dunkler Geheimnisfülle zu einem Ganzen verbanden, dessen vielseitige Aspekte den bohrenden Tiefsinn wie das religiöse Gefühl beschäftigen und ihnen Befriedigung geben konnten.

Es ist klar, daß die Śûnyatâ schon in Indien selbst bei Buddhisten wie bei deren Gegnern verschiedene Ausdeutungen gefunden hat und daß die europäischen Interpreten sie in ganz verschiedenem Sinne aufgefaßt haben. Wie sehr die westliche Forschung hier im Ringen um das Verständnis der śûnyatâ beständig zwischen verschiedenen Auffassungen hin und her gerissen wurde, zeigt nichts deutlicher als der Umstand, daß die beiden Gelehrten, die am intensivsten den Problemen der śûnyatâ nachgegangen sind, Theodor Stcherbatsky und Louis de la Vallée Poussin, im Laufe ihrer Beschäftigung mit dem Begriff ihre Anschauungen immer wieder, wenn auch vielfach ihnen selbst unbewußt, verändert und revidiert haben, je nachdem sie ihn von verschiedenen Ausgangspunkten zu meistern suchten.

Nâgârjuna ist durch und durch ein buddhistischer Philosoph in seinem Atheismus, seiner Leugnung von beharrenden Substanzen, seinem Konditionismus, seinem Glauben an ein den Worten unfaßbares Nirvâṇa, das vielmehr allein durch eine höhere Erkentnis erfahren werden muß. Gleichwohl zeigt sich in seiner Lehre schon deutlich die Urgewalt des monistischen Denkens, die seit der Veda-Zeit den indischen Geist immer erneut in ihren Bann gezogen hat. Denn was ist sein Versuch, den von dem Gesetz des Entstehens in Anhängigkeit beherrschten, von einem moralischen Weltgesetz bestimmten Saṃsâra in höherem Lichte in eins zu setzen mit der über aller Zweiheit stehenden (*advaya*), übergegensätzlichen „Leerheit" anderes als ein Einbau von vedântischen Gedanken in das große Lehrgebäude des Buddhismus? Gewiß, für Nâgârjuna gilt strenggenommen noch nicht, was in späteren Hindupolemiken immer wieder gesagt wird: *yac-chûnyavâdinaḥ śûnyaṃ tad eva brahma mâyinaḥ*[1]. Denn der Vedânta seiner Zeit besaß, soweit wir wissen, noch nicht wie der spätere eine so ausgebildete Mâyâ-Lehre, daß dieses Dictum Madhvas zuträfe. Aber der „trend" zu einer All-Einheitslehre war seit den Upaniṣaden immer vorhanden gewesen und ständig gewachsen, ihm konnte sich der Brahmane Nâgârjuna nicht entziehen.

[1] Madhva, *Brahma-sûtra-anuvyâkhyâna*, p. 31a; v. Glasenapp, *Madhvas Philosophie* p. 21.

Die Lehre von der śûnyatâ hat das buddhistische Denken der Folgezeit stark beeinflußt. Das zeigt sich aufs deutlichste darin, daß die Hînayâna-Systeme die im alten Buddhismus vorhandenen Keime weiterentwickelten und unter dem Einfluß der Prajñâpâramitâ-Texte und der Formulierungen Nâgârjunas ausbauten. In der „Satyasiddhi-Schule" des Harivarman (zwischen 250 und 350 n. Chr.), über welche wir aus chinesischen Quellen informiert sind, kam es sogar zur Begründung eines *Sarva-śûnya-vâda* im Rahmen der Sautrântika-Schule, über deren in vielen Punkten denen des Nâgârjuna ähnlichen Ansichten J. TAKAKUSU unterrichtet[1].

Einen großen Schritt weiter in der „Vedântisierung" des Mahâyâna vollzieht der „Vijñânavâda" Asaṅgas und Vasubandhus (350 n. Chr.?). Dieser sucht durch introspektive Betrachtung des Bewußtseins zu der tiefsten Schicht einer Persönlichkeit vorzudringen, als welches er hinter allen sieben Oberflächen-Bewußtseinen das „Speicher-Bewußtsein" (*âlaya-vijñâna*) vorfindet. Dieses vertritt die Stelle des individuellen âtman, der nach den brahmanischen Systemen zwischen den Existenzen umherwandert. Es ist aber keine beharrende Substanz, sondern ein kontinuierlicher Strom von Dharmas, ein Reservoir aller in der anfangslosen Folge sich aneinander anschließenden Existenzen gewonnenen Eindrücke. Von allen früheren buddhistischen Systemen wie auch vom älteren Vedânta unterscheidet sich die „Nur-Bewußtseinslehre", wie ihr Name besagt, dadurch, daß für sie nur das Bewußtsein Realität besitzt, während die Außenwelt nur eine „eingebildete" (*parikalpita*) Projektion des Denkens darstellt. Dadurch, daß sich das Bewußtsein in einen subjektiven und einen scheinbar objektiven (Bild-)Teil spaltet, kommt die Illusion eines Ich und einer ihm gegenständlich gegenüberstehenden Welt zustande. Der Wahn dieser gegensätzlichen Polarität kann durch Yoga-Übungen aufgehoben werden. Als Folge erfolgreicher Versenkung tritt dann ein grundlegender Wandel (*parâvṛtti*) der Persönlichkeit ein, der die Erleuchtung zur Folge hat. Dann verwandeln sich die 8 Bewußtseine in die vollendete Weisheit eines Buddha. Dadurch wird der Heilige von durch Wahn, Leidenschaft, Karma usw. bedingten Begrenzungen für immer frei und kann sich im „*apratiṣṭhita-nirvâṇa*" (oben S. 106) dem Wohl aller Lebewesen widmen.

Das *âlaya-vijñâna*, das die Quelle aller Vorstellungen, das Magazin aller gemachten Erfahrungen und die Ursache des Gedächtnisses ist, fließt seit Anfangslosigkeit während aller Wiedergeburten bis zum Nirvâṇa. Dann aber nimmt es seine wahre unbegrenzte Wesenheit an, denn es ist im tiefsten Kern nur „reine Bewußtheit" (*vijñapti-mâtratâ*), leer

[1] J. TAKAKUSU, *Essentials of Buddhist Philosophy*, p. 74.

von Subjekt und Objekt, rein wie der Weltraum, wenn alle ihm anhaftenden Trübungen geschwunden sind. Das transzendente Absolute, das die letzte Essenz alles Seienden darstellt und deshalb mit der Erleuchtung, Buddhaschaft usw. gleichgesetzt wird, ist letzthin also reiner Geist. Diese höchste absolute Realität, die allem zugrunde liegt, wird als *pariniṣpanna*, das „Vollendete" bezeichnet.

Zwischen der nur „eingebildeten" (*parikalpita*) Außenwelt, die völlig unreal ist, und dem undifferenzierten Geist, der die höchste und alleinige Realität besitzt, steht nun aber als mittlere Realitätssphäre das „Abhängige" (*paratantra*), das eine bedingte Wirklichkeit besitzt. Es ist die Welt der momentanen dharmas, deren kausal-bedingte Kombinationen als Basis für die Einbildungen des âlaya-vijñâna dienen und ihm fälschlich als Innenwelt und Außenwelt erscheinen. Das Abhängige ist selbst ein Aspekt des Absoluten insofern, als es Bewußtsein ist, das sich zu Gedanken von Dingen, Empfindungen, Körpern und Ichen wandelt. Diese Form des Absoluten unterscheidet sich von der vollkommenen des pariniṣpanna darin, daß in ihm die letzte Wirklichkeit nicht rein, sondern durch etwas anderes verhüllt erscheint. Die ganze Erlebniswelt, die uns eine Vielheit zeigt, ist mithin nicht völlig vom Absoluten verschieden (denn ohne es könnte sie nicht sein), aber auch nicht mit ihm identisch (denn sonst wäre sie so rein wie das Absolute).

Die Lehre von den drei Realitätssphären läßt sich — natürlich unzulänglich — in folgender Weise verbildlichen. Wenn jemand in der Dunkelheit einen Strick am Boden liegen sieht und diesen für eine Schlange hält, dann hat die Schlange eine „eingebildete" (*parikalpita*) Realität, sie ist lediglich illusorisch. Der Strick also solcher, den man fälschlich für die Schlange hielt und der die Veranlassung für das Aufkommen des Irrtums ist, hat als eine Kombination von Dharmas eine „bedingte, abhängige" (*paratantra*) Realität. Höchste Realität (*pariniṣpanna*) hat nur der Hanf, aus dem der Strick gemacht ist. So unvollkommen dieses Gleichnis auch ist, so fördert es vielleicht doch das Verständnis.

Das Eigenartige dieser Lehre vom Absoluten und seinen Realitätsgraden besteht nach Th. Stcherbatsky darin, daß die Vijñânavâdins zwei Formen des Absoluten annehmen. Als *pariniṣpanna* ist das Absolute das abstrakte, universale, ewige Ganze, als *paratantra* reflektiert es sich in Punktmomenten (point-instants), d. h. in den je nur einen Augenblick währenden in funktioneller Abhängigkeit kooperierenden Dharmas. "There are thus two Absolutes, the absolute Particular and the absolute Universal, the limit, so to speak, from the bottom and the limit at the

top . . . Applying Kantian terminology we could perhaps say that the one is transcendental, the other transcendent[1]."

Die weitere Geschichte der Vorstellungen, welche die späteren Mahâyâna-Schulen über das Absolute entwickelt haben, kann hier nicht verfolgt werden, da hierfür keine indischen Texte, sondern chinesische und tibetische Übersetzungen vorliegen[2]. Sie sind dahin zu charakterisieren, daß in immer steigendem Maße die Erscheinungswelt in ein näheres Verhältnis zum Absoluten gesetzt wird. Beide stehen in einer innigen Wechselbeziehung zueinander. Die Einzelwesen verhalten sich zum Absoluten wie die Wogen zum Meer: Das Meer ist nicht gleich der einzelnen Woge, diese aber ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das Meer, das durch den Wind des Karma erregt und individualisiert worden ist. Für den aufgeschlossenen Sinn des Weisen manifestiert sich der Allgeist in allen Existierenden, weil er allem immanent ist; das gilt nicht bloß von Gott, Mensch und Tier, sondern auch von jeder Blume und jedem Stein. Denn allen Dingen wohnt eine Buddha-Natur inne. Als ich auf dem Berge Koyasan weilte, unterwies mich ein Shingonpriester, daß das Lebensprinzip des Kosmos und die erlösende Kraft des als Mahâvairocana personifizierten Absoluten auch im Murmeln der Ströme, im Rauschen der Bäume dem Adepten als immerwährende Predigt vernehmbar sei. Mit asiatischem Natursinn und mystischer Intuition haben chinesische und japanische Maler dieser Lehre von dem in den Phänomenen sich offenbarenden Absoluten einen vollendeten ästhetischen Ausdruck gegeben, und dadurch der Erscheinungswelt einen neuen Wert verliehen.

Auf indischem Boden, wo ein ganz anderes Lebensgefühl herrscht, finden wir keine von so hohem Schönheitssinn geprägte Fortführung und Umbildung buddhistischer Gedanken. Hier steht als letztes Stadium der Entwicklung der Lehre vom Absoluten der von śaktistischen Ideen beeinflußte Tantrismus. Dieser ist auch in seiner Lehre schon stark hinduistisch. Denn obwohl die buddhistische Terminologie beibehalten wird, tritt doch immer stärker die Vorstellung von dem individuellen Selbst (*âtman*), das mit dem unvergänglichen Vajra eins ist, hervor[3].

[1] TH. STCHERBATSKY, *Madhyânta-vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, translated from the Sanskrit* (Bibliotheca Buddhica XXX, Leningrad und Moskau 1936). Einleitung p. vi.

[2] Man findet manche zweckdienliche Angaben in SOGEN YAMAKAMIS *Systems of Buddhistic Thought* (Calcutta 1912) und J. TAKAKUSUS *Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu 2. Aufl. 1949).

[3] Beispiele gibt S. B. DASGUPTA, *Introduction to Tantric Buddhism* p. 92 Noten. Die Verwendung des Wortes Selbst für das Absolute bzw. den Buddha findet sich auch schon in Mahâyâna-Werken, so heißt es in den um 400 ins Chinesische über-

Vajra aber ist das „diamant-harte", weil unveränderliche Absolute, das wie wir schon gesehen haben, als Vajrasattva mit dem Urbuddha personifiziert wird.

Verfolgen wir zurückblickend die Geschichte der Vorstellungen vom Absoluten, so läßt sich folgendes feststellen: Der Glaube an ein über alle karmischen Bedingtheiten erhabenes, von der Welt durchaus verschiedenes „losgelöstes" absolutum ist dem Buddhismus zu allen Zeiten eigen gewesen. Im Śûnya-vâda vollzieht sich der Übergang von dieser Vorstellung zu der von einem Absoluten, das hinter allen vergänglichen Dharmas steht wie der leere Raum hinter den wandelbaren Himmelserscheinungen. Im Vijñânavâda wird das Absolute zu einem Allgeist, der in seiner höchsten wahren Form jenseits von einer Trennung von Subjekt und Objekt steht, während er sich in seiner niederen Form als eine Art abgeleitete, halb-reale Wirklichkeit offenbart. In den späteren Systemen verdichtet sich die Vorstellung vom Absoluten immer mehr zu der von einem konkreten „diamantharten" Weltkern. Allen Vorstellungen im Mahâyâna und Vajrayâna ist aber schon dieses gemeinsam, daß sie in dem Absoluten nicht allein ein weltüberlegenes transzendentes Prinzip sehen, sondern dieses als das Erlösungsprinzip des Kosmos betrachten, mit dem Dharmakâya identifizieren oder als einen bestimmten Buddha personifizieren.

2. Religionsgeschichtliche Parallelen

Eine Parallele zu der Lehre von den drei asaṃskṛtas (der Sarvâstivâdins) führt Yaśomitra (Sphuṭârthâ p. 15) an, wenn er zu Abhidharmakośa 1, 5 schreibt: *paramâṇv-âdayo bahavo (a)-saṃskṛtâ iti Vaiśeṣikâḥ.* Hier werden die Atome (von Erde, Feuer, Wasser und Luft) der Vaiśeṣika-Lehre mit den asaṃskṛtas verglichen. Das tertium comparationis besteht darin, daß sowohl die asaṃskṛtas wie die Atome ewig, unvergänglich und sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Im übrigen haben beide philosophischen Konzeptionen aber nichts miteinander gemein, denn die Atome sind die kleinsten stofflichen Bausteine, aus denen alles Materielle zusammengesetzt ist; dadurch, daß sie sich miteinander vereinigen und wieder voneinander trennen, geht der Weltprozeß vonstatten. Das paßt natürlich nicht auf die asaṃskṛtas. Ebensowenig lassen sich die asaṃskṛtas mit anderen Substanzen (*dravya*) dieses brahmanischen Systems: Seelen,

setzten *Mahâparinirvâṇa-Sûtra* (s. HÔBÔGIRIN s. v. *Busshin* p. 178a) „Le Non-Soi c'est la Transmigration, le Soi c'est le Tathâgata . . . on appelle Soi (*ga = âtman*) toute Essence (d. h. *dharma*) réelle, veritable, permanente, autonome, fondamentale, inaltérable".

Manas, Zeit vergleichen; als Analogie läßt sich nur anführen, daß die Vaiśeṣikas auch den Äther (*âkâśa*) und den Raum (*diś*) als *dravyas* rechnen. Hier besteht auch wieder ein Unterschied zwischen der Auffassung der Vaiśeṣikas und derjenigen der Buddhisten, denn für die ersteren ist der *âkâśa* die substantielle Voraussetzung für die Fortpflanzung des Schalls, die *diś* hingegen die Ursache unserer Raumvorstellungen, indem sie bewirkt, daß wir die Himmelsrichtungen voneinander unterscheiden. Ebensowenig wie mit den Substanzen des Vaiśeṣika lassen sich die asaṃskṛtas mit den Entitäten vergleichen, welche von anderen Schulen angenommen werden[1]. Die asaṃskṛta-Listen der Buddhisten sind eben die Spezialität eines Systems, das die archaische Vorstellung der Brâhmaṇas fortsetzt, nach welcher das, was wir Vorgänge und Zustände nennen, ein quasi-dingliches Sein besitzt[2].

Das einzige von den asaṃskṛtas, für das mit Recht Parallelen in anderen indischen Systemen aufgezeigt werden können, ist das Nirvâṇa. Schon Buddha soll nach Dîgha 1, 3, 20ff., I, p. 36 das Nirvâṇa, das er selbst lehrte, von dem anderer Samaṇas und Brahmanen distanziert haben, die an ein schon in der sichtbaren Welt zu verwirklichendes Nirvâṇa glaubten. Es werden dabei 5 Gruppen unterschieden; die erste von diesen nimmt an, daß das Nirvâṇa dann schon erreicht ist, wenn sich ein Selbst (*attâ*) an den fünf Arten von Sinnesgenüssen erfreut, die anderen sehen die Realisierung des Nirvâṇa in der Erlangung der 1., 2., 3. oder 4. Stufe der Versenkung. Buddha lehnt diese Lehren ab, weil sie die Realität einer beharrenden Seele (*sato sattasya*) behaupten und nicht zu dem wahren Nirvâṇa vorgedrungen sind, das noch über die vier Versenkungszustände heraus liegt.

Im Laṅkâvatâra-Sûtra werden häretische Ansichten über das Nirvâṇa verworfen[3]. Zu diesen werden außer der Ansicht der Anhänger des Kleinen Fahrzeugs auch die verschiedener Asketen und von Nichtbuddhisten (*tîrthika*), nämlich Jainas, Vaiśeṣikas, Sâṅkhyas, Śaivas sowie von zahlreichen anderen Sekten gezählt. Der Irrtum aller dieser Ansichten besteht darin, daß sie in dieser oder jener Weise das mit den sprachlichen Ausdrucksmitteln unserer Erscheinungswelt nicht zu erfassende Transzendente mit Worten und Begriffen im Sinne ihres Systems zu beschreiben bemüht sind.

Das Nirvâṇa des Pâli-Kanons ist oft mit den Vorstellungen anderer

[1] H. v. GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder* (Stuttgart 1949) p. 371.

[2] H. v. GLASENAPP, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens* (Halle 1940) p. 67f.

[3] *Laṅkâvatâra-Sûtra*, ed. BUNYIU NANJIO (Kyoto 1923) p. 182—186, Engl. Übersetzung von D. T. SUZUKI (London 1932) p. 157—161, BAREAU p. 284.

Religionen über das Transzendente verglichen worden. Fruchtbar wird ein derartiger Vergleich natürlich aber nur, wenn genau klargestellt wird, in welchen Punkten sich die verschiedenen Konzeptionen von einem Überweltlichen unterscheiden. So kann man das Nirvâṇa nicht mit dem christlichen Gott gleichsetzen, weil dem Nirvâṇa die meisten Merkmale des letzteren fehlen: Es ist weder eine Persönlichkeit, noch besitzt es Denken, Fühlen, Wollen, es ist nicht die Ursache der Erschaffung und Regierung der Welt usw. Das einzige, worin man eine gewisse Übereinstimmung erblicken kann, ist die Vorstellung von dem „Frieden Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft" (Philipper 4, 7).

Größer sind die Analogien zwischen dem Nirvâṇa und dem unpersönlichen Brahma der Upaniṣaden, in welches die Erlösten eingehen, doch ist das Nirvâṇa weder ein Allgeist, der mit der Einzelseele identisch ist, noch der Urgrund der Welt[1]. Alle Spekulationen über ein Ursein, das sich zu der Vielheit der weltlichen Erscheinungen zerspalten haben soll, liegen der Philosophie des Pâli-Kanons fern; es ist deshalb unberechtigt zu behaupten, „daß eine derartige hinter der empirischen personalen Erscheinungswelt stehende undifferenzierte Einheit aus dem Gesamtverständnis des Buddhismus speziell aus dem als Heilsziel erstrebten undifferenzierten und bewußtlosen Nirvâṇa erschlossen werden darf[2]". Die Aufgabe der Religionswissenschaft besteht m. E. nicht darin, die Gedanken des Buddha weiterzudenken, sondern nur so, wie sie auf uns gekommen sind, ins Licht zu stellen. Man könnte ja sonst auch, da die Bibel keine Angabe über die Tätigkeit Gottes vor der Weltschöpfung macht, phantasievolle Spekulationen darüber anstellen, was in der unendlichen Zeit vorher gewesen ist. Jedes, auch das umfassendste religiöse oder philosophische System gibt auf viele Fragen, die uns Menschen einer andern Zeit beunruhigen, eben keine Antwort, weil seinem Urheber viele Probleme noch nicht zum Bewußtsein gekommen sind oder von ihm als für seine Lehre unwesentlich betrachtet wurden.

Daß das Nirvâṇa in der Auffassung des Mahâyâna viele Berührungspunkte mit dem Vedânta, speziell mit den stark von buddhistischen Ideen beeinflußten Lehren des „Yoga-vâsiṣṭha", Gauḍapâdas und Śaṅkaras aufweist, ist bekannt und braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden.

Eine vergleichende Betrachtung der Nirvâṇa-Vorstellung des Kleinen und Großen Fahrzeugs und der Vorstellungen von der Erlösung in anderen

[1] H. v. Glasenapp, *Vedânta und Buddhismus*, Abh. Mainzer Akademie 1950, p. 15.

[2] G. Mensching in Theol. Lit. Ztg. 1951, Nr. 12, Sp. 725.

soteriologischen Systemen Indiens zeigt, daß alle Aussagen über den Zustand des Heils und alle Versuche, ihn philosophisch zu begründen und ihm im Rahmen eines vişnuitischen, śivaitischen, śaktistischen, theistischen, pan-en-theistischen, theopantistischen oder atheistischen (Jaina-) Systems einen Platz anzuweisen, stark voneinander abweichen. Gleichwohl haben sie alle darin etwas gemeinsam, daß alle die verschiedenen Lehrgebäude als letztes Ziel eine übersinnliche Seligkeit postulierten, bei welcher für immer jede den klaren Geist trübende Leidenschaft und das Leid der Vergänglichkeit aufgehoben sind. Den Vorstellungen vom nirvâṇa des Kleinen Fahrzeugs, vom *śûnya*, vom *âlaya-vijñâna* stehen natürlich alle diejenigen Glaubensüberzeugungen am nächsten, welche das letzte Ziel aller Mystik in der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und der Gewinnung eines „höheren Bewußtseins" der undifferenzierten Einheit sehen. Das gilt aber nicht nur für die mystischen Lehren Indiens, sondern auch für die, welche in anderen Teilen der Welt verkündet worden sind. Ungeachtet aller Unterschiede darf man daher in der mystischen Erfahrung eines Lao-tse und Dschuang-tse, eines Plotin, eines Eckhart und Hallâj etwas Verwandtes sehen. Der Unterschied zwischen dem Buddhismus und den anderen mystischen Richtungen besteht aber darin, daß, während die anderen bestrebt sind, die mystische Erfahrung im Sinne ihrer Lehre mit Theorien über den Weltursprung und über das Verhältnis von Gott und Seele zu umkleiden, der Buddhismus versucht, das mystische Erlebnis in seiner reinen Ursprünglichkeit und Nacktheit zu erhalten.

Die tiefgreifende Verschiedenheit, die zwischen der Wertung der Welt im Kleinen und Großen Fahrzeug besteht, wird klar, wenn man deren Anschauungen zu denen anderer Religionen in Parallele stellt. Für das Kleine Fahrzeug ist der Saṃsâra vom Nirvâṇa so völlig verschieden wie Nacht und Tag. Zwischen beiden besteht die einzige Verbindung nur darin, daß der zum Heil heranreifende Weisheitsjünger im Laufe seiner Läuterung im Stufengang seiner vielen Existenzen allmählich aus dem Bereich der Finsternis in den der Morgendämmerung übergeht, bis ihm das Licht des Tages aufgegangen ist. Weltwanderung und Erlösung sind hier ebenso verschieden wie die Regionen der Dunkelheit und des Lichts im Manichäismus und den dualistischen christlichen Sekten, von den Paulizianern, Thondrakiern und Katharern bis zu den französischen Hinschisten. Im Mahâyâna hingegen wird der Dualismus aufzuheben versucht. Insofern als die vielheitliche Leidenswelt sich zum Schein verflüchtigt, wird in ihr doch ein durch die Wolke des Nichtwissens verdeckter Abglanz der ewigen Wahrheit gesehen, auch in dem geringsten Wesen liegt der Keim der Buddhaschaft verborgen, schlummert ein künftiger Strahl der Voll-

endung. Damit hat der Buddhismus seine Einstellung zur Welt in vielen Punkten geändert, indem er auch in seiner Beurteilung des Kosmos tiefere Schichten zu erschließen suchte, die ihm einen metaphysischen Hintergrund geben. In gewissem Umfange tritt er damit in Parallele zu den Religionen, die ursprünglich zwischen dem aktuellen irdischen Dasein und seiner zu erwartenden eschatologischen Verklärung eine unübersteigbare Schranke sahen, in dem Maße aber, als sich ihr Glaube in den Verhältnissen des Lebens einzurichten hatte, eine Verwirklichung des Reiches Gottes schon in der Gegenwart für möglich, ja für geboten hielten.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, im einzelnen zu zeigen, wie die buddhistischen Vorstellungen vom Absoluten unter dem Einfluß der Gedankenwelt der Völker des Fernen Ostens mannigfache neue Gedanken angenommen haben, und im einzelnen zu untersuchen, was an dem Kern dieser Neubildungen noch echt-buddhistisch ist — Probleme, die von den verschiedensten Seiten in Angriff genommen worden sind[1].

[1] Über China vergleiche: Walter Liebenthal, *The Book of Chao*, Monumenta Serica 13, Peking 1948; *Shih Hui-yüan's Buddhism as Set Forth in His Writings* JAOS 70 (1950) p. 243—259, *The Immortality of the Soul in Chinese Thought*, Monumenta Nipponica, vol. 8, Tokyo 1952, p. 327—396. *Was ist chinesischer Buddhismus*, Asiat. Studien (Schweiz) 6. Jahrg. 1954, p. 116f.

Schlußbetrachtung

Seit vielen Jahrtausenden sieht sich der Mensch in eine Welt gebannt, deren Ursprung für ihn ebenso rätselhaft ist wie das Geschehen in ihr. In immer neuen Formen sucht er sie sich verständlich zu machen, ihre Mysterien zu deuten und einen Weg durch das Labyrinth der unentwirrbaren Probleme zu finden, die sie ihm aufgibt. Da er nicht bloß ein intellektuelles Wesen ist, das mit kaltem Verstand nach einer Erklärung der Erscheinungen sucht, sondern ebenso von seinen Gefühlen, seinen Wünschen, Hoffnungen, Befürchtungen, Ahnungen, Einbildungen und Erdichtungen beherrscht wird, vermischt sich bei ihm das Rationale mit dem Emotionalen zu einem unauflöslichen Ganzen. Weil er aber nicht allein theoretisch an einer Lösung der Geheimnisse des Daseins beteiligt ist, sondern praktisch nach Regeln sucht, nach denen er sein Verhalten im persönlichen Leben wie im Verband der Gesellschaft einrichten kann, schafft er sich Ordnungen, die im Einklang stehen sollen mit seinen Vorstellungen von der Welt, wie er sie auffaßt, und von dem Unerkennbaren, was er hinter und über ihr aufgespürt zu haben glaubt.

Alle religiösen und philosophischen Systeme verdanken somit ihren Ursprung dem Bestreben, spekulative Erkenntnisse, gefühlsmäßige Erlebnisse und als richtig und notwendig angesehene Willensentscheidungen und Handlungen zu einem mehr oder weniger lückenlosen Ganzen zu verschmelzen. Da aber die Menschen nicht nur als Individuen voneinander verschieden sind, sondern auch verschiedenen Zonen und Völkern angehören, zu verschiedenen Zeiten leben und in einer verschiedenen Umwelt und Tradition groß geworden sind, sind alle im Laufe der Jahrtausende entstandenen religiösen und philosophischen Systeme voneinander verschieden. Ihre große Mannigfaltigkeit tritt nur dadurch nicht mit voller Deutlichkeit hervor, weil viele von ihnen eine innere Wesensverwandtschaft zeigen, weil sie aus einem gemeinsamen Strom der Überlieferung erwachsen sind (wie die mannigfaltigen Formen des jüdisch-christlich-islamischen Theismus), oder weil sie ähnlichen psychologischen Antrieben ihr Dasein verdanken (wie der Theismus der Hindus und Chinesen). Die Divergenzen in Einzelheiten innerhalb der Geschichte einer

bestimmten Religion werden teilweise auch dadurch verdeckt, daß ihre Glaubensbekenntnisse, Dogmen, Riten usw. zu altehrwürdigen Formeln geworden sind, die durch die Jahrhunderte sakrosankt mitgeführt werden, obwohl das, was durch sie ursprünglich ausgedrückt werden sollte, im Laufe der Weiterentwicklung einer stärkeren oder geringeren Modifikation unterlegen hat. Es läßt sich deshalb eine größere oder geringere Form von Religionstypen, von Traditionsströmen usw. unterscheiden; die Meinung, daß die Menschheit in ihrer 600000jährigen Geschichte einmal eine allen gemeinsame Urreligion besessen habe oder später einmal eine gemeinsame allgemein-anerkannte Zukunftsreligion besitzen werde, ist ebenso unwahrscheinlich wie die Vorstellung, daß die Menschen einmal in ihrer Nahrung, Kleidung, Sprache, Kunst, Musik, Sitte übereingestimmt hätten oder künftig übereinstimmen würden. Gemeinsam ist allen Religionen nur das den Sterblichen unerkennbare Metaphysische, das ihren rätselhaften Hintergrund bildet und andererseits das ehrfürchtige Erschauern des Menschen vor diesem Geheimnis, sein Trieb, es zu entschleiern und der immer wieder erneuerte Versuch, es begrifflich oder gefühlsmäßig auszudeuten und magisch, kultisch oder ethisch für sein praktisches Leben wirksam werden zu lassen.

Das Faktum, daß dieselben objektiven Tatsachen und ähnliche intellektuelle Nötigungen, emotionale Stimmungen, psychische Bedürfnisse in derselben geschichtlichen Periode und einer ähnlichen seelischen Situation in ganz verschiedenen dogmatischen Ausgestaltungen ihren Niederschlag finden können, zeigt nichts so deutlich als ein Vergleich der verschiedenen Religionen[1]. Besonders eine Gegenüberstellung der maßgebenden christlichen und buddhistischen Lehren ist hier instruktiv, weil beide Hochreligionen den Menschen zur Erlösung führen wollen und in ihrer Moral, ihrem Kultus und ihren organisatorischen Formen zahlreiche Übereinstimmungen aufweisen[2]. Und doch sind die Divergenzen gerade in ihren metaphysischen Grundlagen, zumal in den Punkten, die in dieser Schrift behandelt worden sind, sehr weitgehend.

Bei den westlichen Religionen (Parsismus, Judentum, Christentum, Islam) steht im Mittelpunkt der Glaube an einen persönlichen weltüberlegenen Weltschöpfer und Weltregierer, neben dem kein anderes göttliches Wesen in der Natur wirksam gedacht wird. Der Buddhismus hat die Vorstellung von Naturgöttern aus den Religionen Indiens und der Länder, in die er kam, beibehalten, wenn er die *devas* auch als dem Saṃsâra ver-

[1] H. v. Glasenapp, *Die Religionen der Menschheit. Ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen* (Wien 1954).

[2] H. v. Glasenapp, *Die fünf Großen Religionen* (Düsseldorf) S. 476ff.

haftet ansieht. Diese Divergenz ist freilich im ganzen nur von sekundärer Bedeutung, da die buddhistischen Devas in der eigentlichen Heilslehre keine bedeutsame Rolle spielen und es für die praktische Religiosität relativ gleichgültig ist, ob das unstreitig bei vielen Menschen vorhandene Bedürfnis, sich an eine Vielzahl von überirdischen Wesen mit ihren Bitten um Hilfe zu wenden, durch den Kult zahlreicher Untergötter oder durch den Glauben an Engel, Heilige, Pîrs oder andere Fürbitter befriedigt wird. Um so einschneidender ist der Unterschied zwischen dem Buddhismus und anderen Religionen insofern, als er die Schöpfung und Regierung der Welt nicht auf einen persönlichen Gott zurückführt.

Das in vielen Religionen so entscheidende Problem des ersten Anfangs der Welt, das zumeist durch die Annahme eines ersten Urhebers aller Dinge zu lösen versucht wird, ist vielen Asiaten unverständlich und gilt ihnen als müßig, weil die Berechtigung der Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf die Welt als ganze zweifelhaft erscheint und das Denken, das die Welt von Gott geschaffen werden läßt, konsequenterweise weiter fragen muß, was die Ursache Gottes ist. Der Buddhismus erklärt die Frage nach einem ersten Weltbeginn deshalb für unlösbar und lehnt alle diesbezüglichen Spekulationen ab. Für praktische Zwecke begnügt er sich mit der Feststellung, daß die gegenwärtige Welt auf Grund der in einer früheren Welt geschaffenen karmischen Voraussetzungen entstanden sein muß, so wie ein Baum aus einem Samen erwachsen ist, der Same aber wieder von einem früheren Baum stammt.

Die Frage der gerechten Weltregierung löst sich für den Buddhismus durch die Theorie von dem der Welt immanenten Karma-Gesetz, das automatisch-mechanisch wirksam ist und keines Gottes bedarf, der es in Gang hält.

Der Glaube an eine in der karmischen Vergeltung sich manifestierende sittliche Weltordnung überhebt den Buddhismus auch der Annahme eines Urhebers der sittlichen Gebote und eines strengen Richters, der über die Einhaltung der von ihm erlassenen moralischen Vorschriften wacht und für eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung Sorge trägt. Da er nicht an einen zu einer künftigen Weltvollendung führenden geschichtlichen Prozeß glaubt, fehlt bei ihm der Glaube an eine providentielle Lenkung.

Seiner atheistischen Einstellung entsprechend lehnt der Buddhismus den Glauben an eine göttliche Offenbarung oder an von Gott inspirierte Heilige oder an göttliche Inkarnationen, welche die Heilswahrheiten verkündet haben, ab. In seiner Lehre von den Buddhas, die den uralten Erlösungsweg neu gefunden und der irrenden Menschheit dargelegt haben, und durch das Dogma, daß die in umfangreichen kanonischen Schriften

vorliegenden Predigten von allwissenden Buddhas die metaphysische Wahrheit in autoritativer Form wiedergeben, hat er für den Offenbarungsglauben, der für alle Buchreligionen so charakteristisch ist, vollgültigen Ersatz geschaffen.

Für alle Religionen ist es ein ausschlaggebendes Moment, daß der Fromme von übernatürlichen Mächten Hilfe aus Not und Gefahr erwarten kann, wenn er sich mit Gebeten und Gaben an sie wendet. Im Hînayâna findet dieser Glaube seinen Ausdruck in der Annahme, daß die Volksgötter weltliche Segnungen zu spenden vermögen, im Mahâyâna außerdem noch in der Vorstellung von hilfreichen Bodhisattvas und Buddhas.

Der Buddhist glaubt nicht an einen Gott, der dem, der ihn erkennt oder ihm in Liebe ergeben ist, die Erlösung von den Banden der Endlichkeit zu schenken vermag. Der orthodoxe Vertreter des Hînayâna sieht im Buddha nur einen Wegweiser zum Heil. Im Mahâyâna hat der Glaube an den Buddha Amitâbha und andere mitleidige Erbarmer die Vorstellung ausgebildet, daß ein Heilbringer den Menschen, der ihm in treuer Verehrung anhängt, durch seine Gnade aus dem Strudel der Wiedergeburten zu erretten vermag.

Die Verehrung höherer Wesen entspringt nun aber nicht allein dem egoistischen Wunsch nach Errettung aus Unheil, sie hat als Motiv vielfach auch das tief im Menschen verwurzelte Bedürfnis, zu einem personifizierten Ideal aufzublicken, denn, sagt Goethe so treffend: „Der Mensch hat eine verehrende Ader". In den theistischen Religionen richtet sich diese Verehrung auf Gott, denn „niemand ist gut, denn der einige Gott" (Mark. 10, 18) bzw. seine Inkarnation in der irdischen Welt. Im Buddhismus ist der Buddha das Idealbild der Vollkommenheit, in dem der Gläubige alles Gute, Wahre, Schöne vereinigt findet und dem er seine Ehrfurcht entgegenbringt.

Nathan Söderblom hat gesagt: „Holiness is the great word in religion . . . Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real religion without a distinction between holy and profane. The attaching of undue importance to the conception of divinity has often led to the exclusion from the realm of religion of 1. phenomena at the primitive stage, as being magic, although they are characteristically religious; and of 2. Buddhism and other higher forms of salvation and piety which do not involve a belief in God. The only sure test is holiness[1]." Die Idee der Heiligkeit von bestimmten Vorstellungen, Riten, Orten, Personen hat der Buddhismus mit allen Religionen gemeinsam, bei An-

[1] Nathan Söderblom, Artikel *Holiness* (ERE 6, p. 731ff.).

wendung dieses Prüfsteins zeigt sich aufs klarste, daß der Buddhismus nicht nur eine bestimmte metaphysische Weltdeutung und Lebensordnung, sondern eine echte Religion ist.

Das Heilige, das als das „ganz Andere" über oder hinter dem Vergänglichen steht, ist im Hînayâna das Nirvâṇa, im Mâhayâna die Śûṇyatâ oder die Vijñaptimâtratâ, über deren Ähnlichkeit mit einem Aspekt der Gottesidee oben gesprochen worden ist.

Als Folgerung aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß der Buddhismus bei aller Verschiedenheit seiner Lehren von denen der theistischen Religionen von denselben Vorstellungen, Triebkräften und Sehnsüchten getragen wird wie diese. Der fundamentale Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, daß in diesen eine Vielheit von miteinander in Widerstreit stehenden Vorstellungen (allwissender und allmächtiger Schöpfer einer schlechten Welt, strenger Richter und gnädiger Erlöser) in der Idee eines Gottes zu einem Ganzen verbunden sind, während im Buddhismus die verschiedenen Elemente einer religiösen Weltanschauung auf verschiedene Faktoren verteilt erscheinen. Die Mannigfaltigkeit der Glaubenslehren der Menschheit aber erklärt sich daraus, daß sie insgesamt nur Deutungen von etwas Unerkennbarem sind, dessen mannigfaltige Erscheinungsformen in verschiedener Weise angesehen und gruppiert werden, so wie dieselben himmlischen Lichter von den alten Völkern verschieden gedeutet und zu verschiedenen Sternbildern zusammengefaßt worden sind.

Index

A

âbhassara 35
Abhidharmakośa 17, 21ff., 29f., 34, 47, 65, 68f., 72, 75f., 78ff., 90, 94, 99f., 105, 108, 110
abhimâna-devatâs 15, 22
Absolutes 99ff.
Acala 21
Adamspik 14
adhiṣṭhâna (Wunderkraft) 82
âdibuddha 85ff.
âdisarga (Urschöpfung) 33
Adonis 26
advaita, advaya (Nichtzweiheit) 81, 86, 111
Agni 15, 56
Aiśvarikas 87
Âjîvikas 51, 64
Akaniṣṭha 22, 79
âkâśa (Raum) 49, 100, 102, 104, 110, 116
Akṣobhya 85, 97
âlaya-vijñâna (Speicherbewußtsein) 112
ALBERUNI 44
Albigenser 95, 104
Alexander d. Gr. 89
'Alî 97
Allâh 51, 87, 98
All-Einheit 9, 111
Allwissenheit 69
ALSDORF, L. 56
Als-ob 71
Ambrosia 26
Ämilia Biecheria 91
Âmina 90f.
amissâ 11f.
Amitâbha 76f., 81, 85, 106, 123
Amoghasiddhi 85
anâdikâlika-nirvâṇa 106
Anâgatavaṃsa 76
anattâ 46, 103
Andhakas 72, 102
ANDRAE, T. 90, 93, 95
ânenjya, âninjya 101f.
Angelus Silesius 98
Aṅguttara-nikâya 11, 13, 16f., 19, 23, 30, 34, 46f., 49, 61, 69, 71, 75, 96, 105
Anurâdhapura 18
Apadâna 67
Apollo 28, 91
Apollonius von Tyana 90f.
apratisaṃkhyâ-nirodha 100
apratiṣṭhita-nirvâṇa 76, 106
Araber 51
arûpâvacara, ârûpya 17, 22f., 100, 102
arhat 17, 68, 71, 106
asaṃskṛta 99f.
ASAṄGA 81, 85, 112
asaṅkhyeya 88
Asita 91
Aśoka 11
âsrava 72, 79, 81
Astrologie 52
AŚVAGHOṢA 34
Atheismus 8f., 29ff., 36f., 41, 122
atideva 61
âtman (Selbst) 29, 83f., 106, 112, 114f.
Atthasâlinî 69
Atthisaro 70
Augen Buddhas 68
Augenblickstheorie 100, 108
Augustus 89
Aura 68, 105
Avadânaśataka 17
Avalokiteśvara 86, 88
avatâra 7, 61, 87, 98
avidyâ (Nichtwissen) 40.

B

Bacchus 91
BAKHTÂVAR 41
balipatiggâhika 13
BAREAU, A. 64, 81, 99, 101f., 107, 116
Barma (Burma) 94
BAUER, W. 9

Bäume 13f.
BECKH, H. 37
Berge 14
Bhagavadgîtâ 31, 77
bhakti 77
bhûtakoṭi 101
Bibel 39, 48, 89, 92ff., 96, 117, 123
Bimbisâra 14
BLOCH, J. 11
Bodhicaryâvatâra 30, 33
bodhisattva 31, 46, 77, 79, 85
BOLIN, W. 42
Bonitus 91
Brahmâ (mascl.) 20, 28, 30, 35, 49, 69, 86, 92
brahma (neutr.) 40, 49, 59, 81, 103, 117
brahma-cârin 69
brahma-kâya 49
Brâhmaṇa-Texte 57, 83
Brahmanen 13, 15, 21, 30, 34f., 39, 61, 63
Buddhacarita 34
Buddhavaṃsa 69, 75
Burâq 93
Buttlar'sche Rotte 97

C

Caitanya 12, 93
Candima 14
CANDRAKÎRTI 81, 109
CARELLI, M. E. 86
CASKEL, W. 51
cetanâ 23
cetiya 14, 71
Ceylon 65f., 68
Chândogya-Upaniṣad 106
Chang Tao Ling 93
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE 25, 43, 53
China 25, 42, 52f., 77, 82, 95, 119
Christentum 44, 63, 87, 93ff., 98, 121
Christian Science 95
Comte, A. 41
CONZE, E. 94
Culla-niddesa 12

D

dahr 51
Daniel der Assyrer 93
DASGUPTA, S. B. 84, 114
Deïmus 87
deva, devatâ 7, 10ff., 12f., 61, 125f.
Devadatta 70
devatânusmṛti 11
Dev-Samâj 41
Dhammapada 13, 71
dharma (Weltordnung) 7, 45
dharma (Daseinsfaktor) 27, 32, 67, 99ff., 104, 108
Dharmâkara 76
dharmakâya 49, 79ff., 107
Dharmasaṅgîti-sûtra 48
Dharmasaṅgraha 22
dharmatâ 101, 110
dhyânibuddha 85f.
Dschuang-Tse 118
Dschu-Hsi 42, 54
Dûsî 20

E

Eckart 118
EDGERTON, F. 109
EITREM, S. 50
Elefant 65, 69, 90
Elias 93
ELIOT, Ch. 86
Emanation 86
Engel 16, 25
ENGEL, W. 50
Epiphanius von Padua 90
Erotik 84, 97
Evangelien, apokryphe 90ff., 95

F

Feuergott 15
FICHTE, J. G. 7
Flagge 68
FLORENZ, K. 25
FORTESCUE, A. 95
FOUCHER, A. 62, 66, 68
FRANKE, O. 43, 53
FRANKE, R. O. 35
Franz von Padua 90
Furseus 95
Fußabdrücke 68, 94

G

gandharva G. 12, 18, 90
GÂNDHÎ, M. K. 68
Gaṇeśa 18, 29
Gauḍapâda 117
Geburt, wunderbare 88f.
GEIGER, W. 17
GELDNER, K. F. 56
Germanen 51
GETTY, A. 18
GIBSON 89

Gilgamesch 26
Girimânanda 14
Glasenapp, H. v. 8, 10, 15, 18, 37f., 41, 57f., 73, 82, 88, 111, 116f., 121
Glasenapp, O. 98
Gnadenlehre 77f., 82
Gnostiker 95
Goethe, J. W. v. 123
Goldziher, 97f.
Götterbilder 91
Graf, O. 54
Grassmann, H. 55
Griechen 50
Günter, H. 91ff.
Guenther. H. V. 84
Guhyasamâja 84f.

H

Hackmann, H. 42
Haeckel, E. 54
Hallâj 118
Haoma 96
Harivarman 112
Hatani, R. 82
Heilige 16, 25, 88ff.
Hemacandra 38
Hennig, M. 51
Henoch 93
Heruka 22
Hevajra 22
Hieronymus 89, 95
Hilgenfeld, A. 95
Himmel 18
Himmelfahrt 93
Hinschisten 118
Hodgson, B. H. 87
Homer 26, 50
Hrolf Kraki 51
Hume, D. 42
hvarna 90
Hyazinth 83

I

Imâm 96
Indianer 89
Indra s. Sakka
indriya (organ. Vermögen) 23
Isaak 89, von Cordoba 91
Islâm 44, 51, 63, 87, 92, 96, 121
îśvara (Herrgott) 29, 85
Îśvarakṛṣṇa 40
Itivuttaka 80

J

Jacobi, H. 38, 67
Jainas 16, 38, 40, 63f., 88, 96
Jalâl-ed-din Rûmi 98
Jamblichos 93
Jambûdvîpa 75
Japan 22, 25, 27f., 77, 81
Jâtaka 13ff., 19, 34, 48, 60, 66, 88ff., 93
Java 86
Jesus 87, 89ff., 96
jîva (Seele) 16, 116
jîvanmukti 105f.
jîvita 23
Jñânasiddhi 84
Jôdo-Schule 81
Judentum 44, 121
Jung, C. G. 98, 104
Jungfrauengeburt 89

K

Kabîr 62, 98
Kâlacakra 86
Kâlî 20
Kalki 96
Kalyanarakṣita 29
kâmâvacara 17, 22
Kanal, P. V. 42
Kant, I. 8, 23, 114
Kâraṇḍavyûha 86
karma 16, 27, 23f., 58, 67
Kathâvatthu 70, 72
Kats, J. 86
Kausalität 32
Kelten 50f.
Kern, H. 86
Kevaddha 20
Khubilgane 88
Khuddakapâṭha 12
Kobbert 9
Kobo Daishi 83
Kondition(al)ismus 32, 46
Konfuzius 53f., 89, 95f.
König, F. 37
Konow, S. 67
Korân 39, 51, 96
Körper Buddhas 72, 78ff.
Koṭi 73
Kräfte Buddhas 69
Kranz, W. 57
Kṛṣṇa 90
kṣaṇa (Augenblick) 100, 108
Kultus 71, 74
Kumârila 39

Kuñjarakarṇa 86
KURODA, S. 46

L

lakṣaṇa (Kennzeichen) 68, 82
Lalitavistara 89, 91
LAMOTTE, E. 21, 24, 62, 67f., 69
Laṅkâvatâra 116
LAO-TSE 52, 89, 118
LA VALLEE-POUSSIN, L. DE 19, 29, 74, 79, 85, 87, 106, 111
Leerheit (*śûnyatâ*) 109
LEWIS 89
LIEBENTHAL, W. 119
Lokeśvararâja 76
Lokottaravâdins 72
Lotusbuch = *Saddharmapuṇḍarîka*
LÜDERS, E. 60
LÜDERS, H. 56
Luther, M. 19

M

Madhva 15, 63, 111
Madhyamaka, Mâdhyamika 102
Madhyamaka-kârikâ 108
Madhyântavibhaṅga 114
Mahâbhârata 31
Mahâparinirvâṇa-sûtra 115
Mahâprajñâpâramitâ-śâstra (Mppś.) 17f., 21, 24, 31, 48, 68ff., 76, 78, 80, 85, 108ff.
Mahâsânghika 63, 72, 102
mahâsukha-kâya 84
Mahâsumana 14
Mahâvairocana, siehe Vairocana
Mahâvaṃsa 14
Mahâvastu 72, 76, 85
Mahâvîra 62f., 92
Mahâyana-saṅgraha 81
Mahdi 96
Maheśvara 82
Mahiṃsâsa 60
Mahîśasaka 102, 107
Maitreya 76, 96
Majjhima-nikâya 11, 17, 19, 24, 34f., 65, 69, 71, 88, 90, 92
MALALASEKERA, G. P. 13f., 17f., 33, 105
MALLIṢENA 38
Mâmakî 22
manâpâyika 16
manas (Denkorgan) 25, 31, 35, 116
maṇḍala (Diagramm) 82, 85
Manichäismus 118
Maṇimekhalâ 14
Mâra 19f., 92
mârga (Weg) 100, 102
Maria 89, 91, 95
MASSON, J. 17f., 19f.
mâyâ (Illusion) 40, 111
Mâyâ (Königin) 65, 89
Meditation 22f.
MEILE, P. 12
MENSCHING, H. 117
Messias 96
MEYER, A. 50
Migârâ 92
Milindapañha 11, 15, 34, 68ff., 75, 77
Mîmâṃsâ 39, 58
Ming (Schicksal) 42
Moggalâna 19
Mohammed 44, 51, 86, 89f., 91ff., 96f.
Moira 50, 56
Mondgotts 13f.
Moses 90, 92f.
MÜHLMANN, W. E. 59
MÜLLER, F. MAX 9

N

NÂDAPADA (NAROPA) 86
Nâgârjuna 13, 18, 21, 24, 29, 31, 108ff.
Nairâtmâ 22
NANJIO, B. 116
Napoleon 62
Nichts 103f.
Nidânâ-kathâ 88ff.
nirîśvara-vâda 9
nirmâṇa 78, 82, 85, 87
nirodha 102
nirodha-samâpatti 101f.
nirvâṇa 37, 45, 71, 99ff., 103ff., 116
niyâma 102
NOBEL, JOH. 48
NÖLDEKE, TH. 51
Notwendigkeit 50f.
Nur-Bewußtseinslehre (*vijñânavâda, yogâcâra*) 79, 84
Nusairier 97
Nyâya-vaiśeṣika 33, 115

O

Odin 51
Offenbarung 35, 39, 122
OLCOTT, H. S. 68
OLDENBERG, H. 19f., 55f., 63
Orion 93
Osiris 26

P

Pajjunna, Parjanya 14
Pâli- Schrifttum, Wert des 62f.
Paraklet 96
paranimmitavasavattin 17
paratantra (abhängig) 113
parâvṛtti (Verwandlung) 112
parikalpita (eingebildet) 112f.
pariniṣpanna (vollendet) 113
Parsismus 58, 92, 96, 121
Pasenadi 11
Pâtaliputra 15, 65
paticcasamuppâda, pratîtyasamutpâda (Kausalnexus) 46, 100ff.
Paulizianer 118
Pauly-Wissowa 9, 50
Piṇḍola 92
Plato 55
Plotin 118
Polytheïsmus 12, 38, 122
Poseidon 93
Präexistenz 66, 87
Prajâpati 18, 40
prajñâ (Erkenntnis) 84, 98
prajñâpâramitâ 107
prakṛti (Urmaterie) 41
prapañca 109
pratibimba (Abbild) 81
pratisaṅkhyânirodha 99
Prince, H. J. 97
pṛthagjana (Weltling) 49, 109
Pṛthu 91
Pubbakammapiloti 67
Pubbaseliyas 102
pudgala (Einzelwesen) 107
Puggalapaññatti 105
Puradeva 18
Puruṣasûkta 35
Pythagoras 88

Q

Qadar 51
Quidditas 101

R

Râdhâsvâmis 62, 87
Râhu 13
Rajagopalachari, C. 45
Râma 98
Râmakṛṣṇa 62
Râmânuja 63
Rassat, J. 18
Ratnasambhava 85
Ratnolkadhâraṇî 68
Raum (*âkâśa*) 33, 49, 81, 104, 110, 116
Realitätsgrade 112f.
Regengott 14
Relativismus 79, 109
Religion, definiert 9, 53, 120ff.
Reliquien 71, 79, 94, 105
Ṛgveda 35, 55ff.
Rhys Davids, T. W. 13, 63
Rocana 82
Römer 27, 50
Rosenberg, O. 99
Rosenfeld, J. P. Ph. 97
ṛta 55f.
rûpâvacara, rûpadhâtu, rûpaloka 17, 20, 23, 83

S

Sachau, E. 44
Saddharmapuṇḍarîka 73ff.
Sahampati 20
Sakka (Śakra, Indra) 13f., 17ff.
Śaktismus 83f.
Śâkyamuni 76, 82 86f.
samarasa (gemeinsamer Genuß) 84
samasîsin 105
sambhâra (Erwerb von Verdienst und Wissen in früheren Existenzen) 80
sambhoga-kâya 79, 82
saṃjñâ 23
Sâmmitîyas 102f.
sammutti-devas 12
saṃskâras (Willensregungen) 23, 31, 103, (alle bedingten Daseinsfaktoren) 45, 48
Samyutta-nikâya 14, 16ff., 19f., 46, 48, 71, 75, 80, 92, 96, 103, 108
Saṅgârava 11
Saṅg-hyaṅg kamahâyânikan 86
Śaṅkara 15, 62, 89
Sâṅkhya 15, 40f., 116
Śântideva 33, 48, 68
Saoshyant 89, 96
Sarvâstivâdins 72, 102, 107, 115
Satornil (Saturninus) 95
satullapa 17
Satya-siddhi-Schule 112
Sautrântika 72, 102, 112
Schang-ti 42, 52
Schicksal 45f., 50ff.
Schiller, F. v. 25
Schmidt, W. 9f.
Schneider, H. 51

SCHOPENHAUER, A. 8, 43
Schöpfung 31ff., 40, 122
SCHRAMEYER 51
Schweigen 109
Sebald 93
Seele 16, 27, 30f., 116
Seelenwanderung 44, 58
SEIDENSTÜCKER, K. 17
Sekoddeśa-ṭîkâ 86
Selbst (*âtman*) 81, 103, 107, 114, 116
Shi'iten 97
Shingon 82, 85, 114
Shin-Schule 81
Shintôismus 25
Śikṣâsamuccaya 48, 68
Simeon 91
sittliche Weltordnung 16, 44, 52, 55, 59, 66, 122
Śiva 18, 21, 25, 31, 81, 86, 89, 116
SÖDERBLOM, N. 123
Sondergötter 27
Sonnengott 13f.
SPEYER, J. S. 86
Sphuṭârthâ 29, 35, 79, 100, 115
śraddhâ 77
STADLER 94
STCHERBATSKY, TH. 29, 67, 111, 113f.
STEDE, W. 13
STHIRAMATI 101
Stoiker 50, 57
Streitlosigkeit 109
Śuddhodana 65
Sukhâvatî-vyûha 76f.
Sumedha 88
Sunetta 19
Sunisâr 41
śûnya, śûnyatâ 84, 108
śûnya-vâda 41
Suriya 13f.
Suttanipâta 65
Suvarṇaprabhâsa 48, 74
SUZUKI, D. T. 116
svayambhû 69, 74

T

TAJIMA, R. 82f.
TAKAKUSU, J. 7, 78, 82, 98, 112, 114
Takamatsu 7
Tantrismus 83
Taoismus 52, 88, 93
tathâgata (Buddha) 80f., 85
tathâgata-garbha 80 (88)
tathatâ 81, 101f., 107ff.
Teufel 19f., 92
ṭhânakusalatâ 47
Tibet 87
t'ien 52
T'ien-t'ai 82
Theodor 90
Thera âthâ 14
Theravâdins 62, 71f., 74f., 100, 102f., 107
Thomas von Aquin 90
Thondrakier 118
tîrthankara 63, 88, 96
TOLDO, P. 90ff., 93
Träume 90
tulku 88
Tyr 26

U

Udâna 92, 103
Upaka 64
Upaniṣads 16, 27, 58f., 106, 117
upapâta 17, 61
upapatti-devas 13
upâya (Kunstgriff) 81, 84, 98
upekṣâ (Indifferenz) 23
Urbuddha 85
Urmonotheismus 35, 59
Urschöpfung 33
USENER, H. 27
Uttarapâṭhakas 72

V

VÂCASPATIMIŚRA 40
Vaibhâṣika 102
Vairocana, Mahâvairocana 22, 82ff., 85, 114
Vaiśeṣika 115
Vajjier 14
vajra 84, 114
Vajrasattva 84, 115
Vajrasucî 34
vajrayâna 83f.
Vakkali 92
Valentinianer 95
Vallabha 62f.
VARÂHAMIHIRA 52
Varuna 56
VASUBANDHU 75, 81, 112
Vâtsiputrîya 102f.
Veda 39, 57
Vedânta 33, 107, 111ff.
Vessantara 88
Vibhâṣâ 72

vijñânavâda (*yogâcâra*) 102
vijñaptimâtratâ 112
Vijñaptimâtratâ-siddhi 106
vimâna (Luftpalast) 14
Vimânavatthu 17
Vinaya 64f., 72, 92, 103
Vipassî 66
Viṣṇu 18, 21, 25, 31, 61, 81, 86f.
visuddhidevas 12
Visuddhimagga 68
Völuspa 26
Vyakta-bhavânugata-tattva-siddhi 84

W

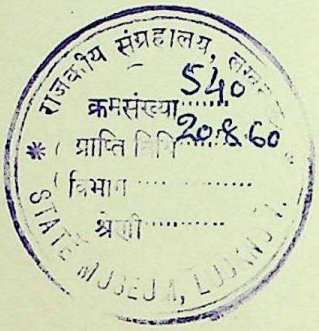
Wadia, A. R. 58
Wahrheit 56, 100, 110
Waldschmidt, E. 69
Weber, A. 35
Weidinger, K. 8
Weller, F. 37
Weltalter 67, 73, 75, 88
Weltgesetz 7, 37, 44ff.
Weltsysteme 75f.
Westermann, D. 42
Wieger, L. 54
Willibord 90
Wilson, H. H. 41
Windisch, E. 19
Winternitz, M. 86
Wodan 26, 51
Wodilla, P. 13, 18
Wunder 66, 92f.
wu-wei 53

Y

yab-yum 98
Yâjñavalkya 81
yakṣa 11, 13, 60
Yamakami, S. 114
Yaśomitra 115
yoga 85, 112
yogâcâra = *vijñânavâda*, (Nur-Bewußtseinslehre)
Yogavâsiṣṭha 117.

Z

Zahl der Buddhas 75f.
Zarathustra 52, 58, 87, 89f., 92, 96
Zarvaniten 52
Zauber 108f.
Zeit 51, 81
Zenker, E. V. 55
Zeus 28.



क्रमसंख्या 540
प्राप्ति तिथि 20.8.60
विभाग
श्रेणी

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite)

Jahrgang 1952

1. Karl Bittmann, Die Ursprünge der französisch-mailändischen Allianz von 1463. 76 S., DM 6,—
2. Ernst Benz, Paulus als Visionär. 45 S., DM 3,60
3. Herbert Bräuer, Der persönliche Agens beim Passiv im Altbulgarischen. Eine syntaktische Untersuchung. 95 S., DM 7,20
4. Hermann von Wissmann und Maria Höfner, Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien. 168 S. mit 19 Abb., 12 Tafeln, einer einfarb. und einer zweifarb. Karte, DM 21,—
5. Friedrich Matz, Eine bacchische Gruppe. 18 S. und 4 Tafeln, DM 2,80
6. Helmut Stimm, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Frankoprovenzialischen. 160 S., DM 12,—
7. Hans Wehr, Der arabische Elativ. 57 S., DM 4,20
8. Friedrich Matz, Bemerkungen zur römischen Komposition. 25 S. mit 1 Abb., DM 2,40
9. Eugen Ewig, Die fränkischen Teilungen und Teilreiche. 67 S., DM 4,80
10. Friedrich Matz, Der Gott auf dem Elefantenwagen. 48 S. mit 4 Tafeln, DM 6,—
11. Siegfried Schott, Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt. 138 S. mit 21 Abb. und 12 Tafeln, DM 18,—

Jahrgang 1953

1. Ernst Gamillscheg, Diderots Neveu de Rameau und die Goethesche Übersetzung der Satire. 34 S., DM 2,40
2. Wilhelm Eilers, Der alte Name des persischen Neujahrsfestes. 52 S., DM 3,60
3. Hellfried Dahlmann, Varros Schrift ‚de poematis' und die hellenistisch-römische Poetik. 72 S., DM 5,40
4. Joseph Vogt, Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum. 25 S., DM 2,40
5. Paul Hacker, Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder. 58 S., DM 4,80
6. Dagobert Frey, Dämonie des Blickes. 55 S. und 14 Tafeln, DM 10,80
7. Erik Amburger, Die Behandlung ausländischer Vornamen im Russischen in neuerer Zeit. 56 S., DM 4,20
8. Alfred Siggel, Die propädeutischen Kapitel aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī. 109 S., DM 8,40
9. Kurt Erdmann, Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters. 49 S. u. 148 Textabb., DM 4,50
10. Carl August Emge, Über die unechte Alternative zwischen dem Kollektiv und dem Einzelnen 20 S., DM 1,80
11. Paul Thieme, Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache. 79 S., DM 6,—

Jahrgang 1954

1. Carl August Emge, Recht und Psychologie. Gedanken über ihre Beziehung. 16 S., DM 1,80
2. Ernst Benz, Augustins Lehre von der Kirche. Zum 1600jährigen Geburtstag Augustins am 13. November 1954. 47 S., DM 3,60
3. Karl Deichgräber, Natura varie ludens. Ein Nachtrag zum griechischen Naturbegriff. 22 S., DM 1,80
4. Otto Kleemann, Die dreiflügeligen Pfeilspitzen in Frankreich. Studie zur Verbreitung und historischen Aussage der bronzenen Pfeilspitzen. 55 S. mit 6 Abb. und 2 Karten, DM 6,20
5. Siegfried Schott, Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung. 95 S. und 4 Tafeln, DM 9,60
6. Erich Rothacker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. 60 S., DM 4,80
7. Wolja Erichsen und Siegfried Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift. 96 S. mit 2 Abb. und 6 Tafeln, DM 10,80
8. Helmuth von Glasenapp, Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. 131 S., DM 9,—
   Karl H. Menges, Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan II.
   Kurt Wagner, Die Gliederung der deutschen Mundarten. Begriffe und Grundsätze.

VERLAG DER
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR IN MAINZ
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN